LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2741depa

PASOS

"El justo como la palma florecera"

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 3 1998
THEOLOGICAL SEMINARY

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Francisco Cruz
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro • Giulio Girardi • Frei Betto

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- Cuando los hijos e hijas de "la libre" nacen esclavos 1
  Elsa Tamez
- La marginalización integrada 7
  Maryse Brisson
- Etica funcional y ética de la vida 15
  Germán Gutiérrez
- El asesinato es un suicidio: de la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad 26
  Franz J. Hinkelammert

Cuando los hijos e hijas de "la libre" nacen esclavos

Meditación actualizada de Gál. 4,24-31

Elsa Tamez

Quiero sacar del baúl la palabra libertad. El verbo liberar y el sustantivo liberación están sin polvo pero quietos. Los teólogos de la liberación hasta ahora nos hemos centrado en los términos "liberar" y "liberación". Poco o casi nunca hemos utilizado los términos "libres" y "libertad" [1]. Esto es porque la

[1] Según Juan Luis Segundo, el acercamiento de la teología de la liberación ha sido más social que antropológico. "Libertad y

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1997

Nº 74

NOVIEMBRE DICIEMBRE

situación de las décadas pasadas exigía acciones inmediatas de liberación de las estructuras de opresión y el paradigma de liberación estaba muy claro. Y también porque los conceptos ser "libre" y "libertad" habían sido comprendidos de manera muy individualista y abstracta.

Quiero releer el adjetivo "libres" dos milenios después de Pablo de Tarso. Encontrar nuevos sentidos a los vocablos "libertad" y "libres". Porque es perverso el manejo invertido de los términos en nuestra sociedad de economía neoliberal; pero, sobre todo, porque debido a la globalización asimétrica, hace falta asumir el don de ser libres como afirmación de nuestra identidad humana en tanto sujetos con dominio propio y sentido de pertenencia.

Pablo hace un llamado urgente a vivir firmes en la libertad con que Cristo nos hizo libres (Gál. 5,1). Es insistente y hasta chocante en el llamado. Casi se escucha una voz desesperada, como si se perdiera todo cuando no se acoge el don de la libertad cristiana. ¿Tendrá algo que decir para nosotros hoy, aun cuando el problema de la circuncisión ya no esté en el debate?

El término correlativo a libertad es esclavitud, así como el de ser libres es ser esclavo. No se puede hablar de ser libres o de libertad si no hay conciencia de la identidad de esclavos que tenemos y de esclavitud, a pesar de que se pregona que vivimos libres en una sociedad libre. Por eso, antes de comenzar a hablar sobre la libertad, debemos hablar sobre el *status* de siervos al cual estamos siendo sometidos por la ideología de la sociedad actual de políticas neoliberales. Para ello voy a hacer una relectura muy simple de Gál. 4,21-31.

1. Cuando los hijos e hijas de "la libre" nacen esclavos

En la antigüedad los hijos de los esclavos nacían con linaje esclavo y los hijos de los libres nacen libres. Si la madre era esclava y el padre libre, el hijo adquiría el estatus de libre. También los hijos de los libertos, es decir de aquellos que habían comprado su libertad, nacían libres. Pero nunca se daba el caso de que los hijos de libres naciesen esclavos. Resulta que para Pablo los descendientes (según la carne) de Abraham y Sara de estatus libre, eran esclavos. ¿Cómo sucede eso?

En el conflicto de Pablo con los oponentes que imponían la ley a quienes habían acogido el don de ser hijos e hijas de Dios, se utilizaba las Escrituras para legitimar las posturas respectivas. El relato de Agar y Sara era muy probablemente uno de los argumentos favoritos de los oponentes de Pablo [2]. Agar, la extranjera, es esclava, y Sara, la hebrea, es libre. Para los oponentes era muy fácil afirmar que los verdaderos hijos libres de Abraham eran los judíos, por lo tanto los gentiles deberían hacerse judíos por medio de la circuncisión y la obediencia de la ley, para poder pertenecer al pueblo de Dios y alcanzar las promesas de Dios a Abraham.

Pablo, desde el inicio de su ministerio se dedicó a llevar las buenas nuevas a los no-judíos sin exigir el cumplimiento de la ley ni la circuncisión. Poco a poco, su experiencia de la gracia de Dios y de las arbitrariedades frecuentes de la aplicación de la ley le llevó a una crítica radical de la ley, más allá de la *Torah*. La ve como una lógica que esclaviza cuando se une al pecado y se yergue como un fin en sí misma (Rm. 7). Percibió la ley, toda ley, como una lógica (presente no sólo en las leyes jurídicas como la judía y la romana, sino también en las tradiciones, las instituciones, las costumbres y normas) que tiene el potencial de levantarse como sustituto del ser humano cuando se sigue sin discernimiento [3].

Para Pablo son esclavos quienes se someten ciegamente a la ley, libres son quienes recuperada su conciencia como sujetos libres gracias a la obra liberadora de Jesucristo, se orientan por la lógica de la gracia, la fe o el Espíritu, y supeditan la ley a las necesidades concretas de los seres humanos y para el bien de todos los seres humanos. Estos son los y las hijas libres. Los sometidos a la ley son los siervos, lejos están del verdadero linaje de Abraham y Sara: padres de la fe y por lo tanto de la libertad. Por su actitud de libertad y de decir no al rito de matar al primogénito [4], todos los pueblos de la tierra serán benditos (3,8).

Pablo se ve obligado a retomar el pasaje de Agar y Sara, y a responder a sus oponentes con otra clave hermenéutica en la cual queda demostrado que los esclavos son quienes siguen la ley, esto es aquellos que se dicen libres.

Agar y Sara, las esposas de Abraham, una libre y otra esclava, tuvieron cada una un hijo de Abraham. Las madres de estos hijos son interpretadas como fundadoras de pueblos. Uno de linaje libre (el de Sara) y otro de linaje esclavo (el de Agar). Pablo y sus oponentes hacen caso omiso al hecho de que en aquel tiempo el hijo de un libre y una esclava era considerado libre, de acuerdo a la condición del padre. Así, Ismael e Isaac eran libres. Pero esta realidad no tiene importancia, ya que la lectura de Pablo no se basa en las personas históricas sino en la tipología representada. Lo que está en discusión es la verdadera descendencia de Abraham, heredera de la promesa.

---

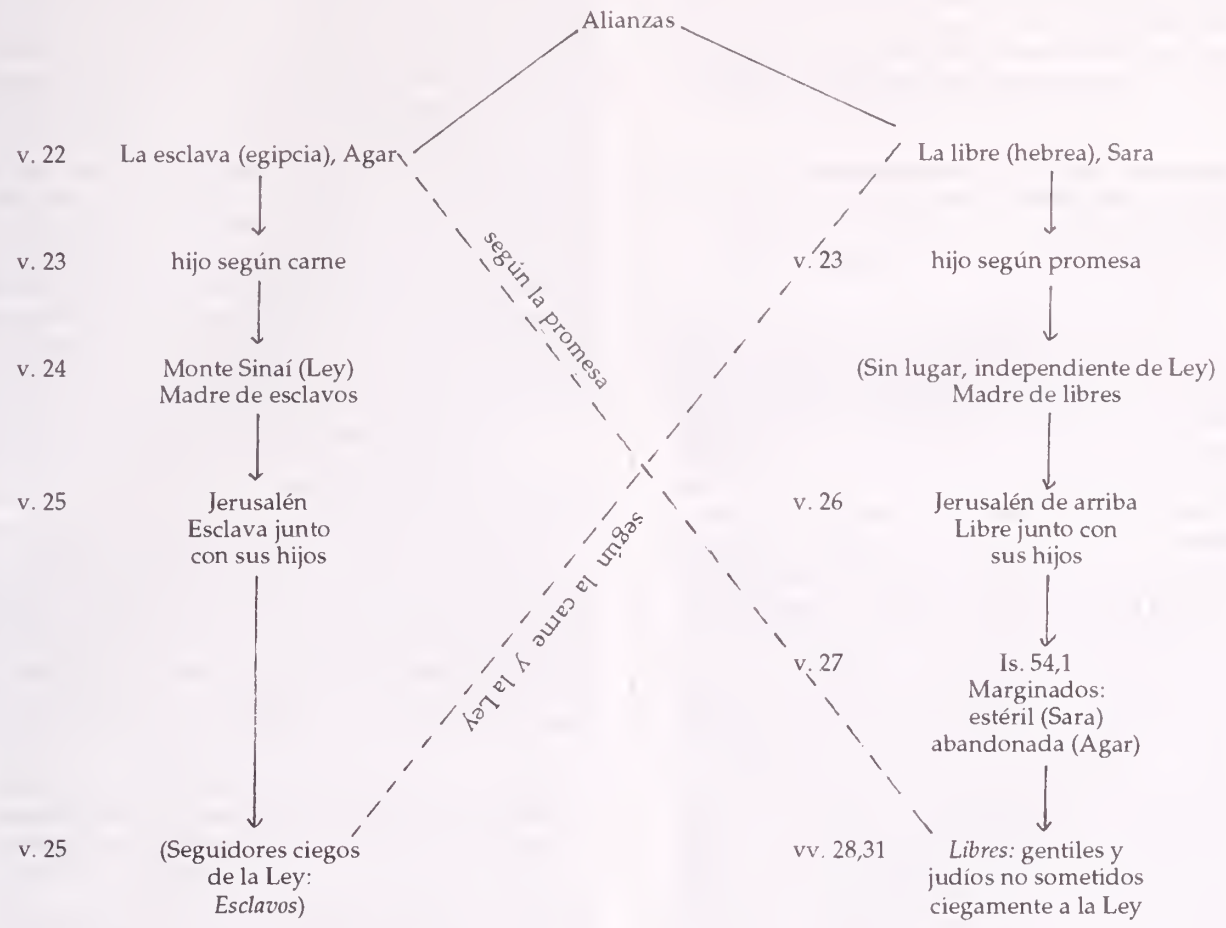
liberación" en *Misterium et liberationis*, 1991, t. I, págs. 373-391. Segundo es muy radical en dividir lo social de lo antropológico. Creo que ser libre y libertad pueden concebirse desde lo antropológico y social.

[2] Cf. Barret, C. K., "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians", en *Essays on Paul*. SPCK, 1982, págs. 154-168.

[3] Gál. 3,28 va más allá de la ley jurídica, abarca lo socio-económico y lo cultural.

[4] Cf. Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José, DEI, 1989.

El hijo de Agar, la no-hebrea, nace normalmente, de acuerdo a las leyes de la naturaleza. Agar es fecunda y tiene un hijo de Abraham. Sara, en cambio, es estéril. Se le bendice con un hijo en un tiempo inesperado cuando las leyes de la física no lo permiten; nace por gracia de Dios, por la promesa. Parece que para Pablo es la promesa, la gracia, lo que marca el *status* de libertad de Sara. Es verdad que Agar es de condición social esclava y Sara es libre, pero a Pablo le interesa subrayar la relación entre ley y esclavitud y gracia y libertad. Cuando los actuales descendientes de Abraham según la carne se someten a la ley, y los no judíos acogen el don de la gracia, Pablo se ve obligado a invertir el relato en su interpretación. Gráficamente sería así:



La inversión ocurre con claridad al ubicar geográficamente la procedencia de las alianzas, pues cada hijo representa una alianza. La que procede de la Jerusalén del tiempo de Pablo es la del monte del Sinaí (4,24), en donde fue dada la ley de Moisés. Este mundo representado es el verdadero esclavo, según Pablo, y sus descendientes viven en esclvitud. Los lectores entenderán que se trata de los seguidores de la ley, los que se consideran los verdaderos descendientes de los Padres de la libertad, Abraham y Sara. Para Pablo, ellos más bien pertenecen al mundo representado por el antecedente esclavo de Agar:

> Porque Agar es el monte Sinaí en Arabia, y corresponde a la Jerusalén actual, pues ésta, junto con sus hijos está en esclavitud (4,25).

Se ha transferido la condición de esclavitud de la Agar ancestral a los descendientes (según la carne), de sus patrones Abraham y Sara.

Ahora bien, la transferencia de la condición de libre de la Sara ancestral ocurre implícitamente en los no descendientes, según la carne, de Abraham y Sara. Los gentiles son quienes no se someten a la ley judía. Sin embargo, esta transferencia de condición de libre no se da en forma directa y exclusiva a los no judíos, porque Pablo quiere extenderla a todos los pueblos de la tierra que no se someten a la ley ciegamente sino que se orientan por la fe, la gracia, el Espíritu, incluyendo a los judíos. Pablo lo expresa afirmando que el mundo verdaderamente libre es el procedente de la Jerusalén de arriba. El término era familiar a sus lectores. Esta Jerusalén, es de origen divino, se trata de un pueblo universal, invisible, al cual pertenecen

todas las razas en su diversidad, que acogen la lógica de la fe como principio fundante en sus prácticas, actitudes y relaciones en su mundo particular. No se reduce a la iglesia de la gentilidad, sino a todos los pueblos, incluyendo al judío libre de la ley y orientado por la gracia. Se trata de la alianza que engendra los hijos libres. Así, pues, los verdaderos descendientes de Sara no son los judíos sometidos a la ley, sino las naciones, incluyendo la judía, libre de la ley: "Mas la Jerusalén de arriba, la cual es madre de todos nosotros, es libre" (Gál. 4,26).

Pero en la lectura de Pablo hay un aspecto importante de mencionar. En Gál. 4,27 cita Is. 54,1 que dice:

> Regocíjate, oh estéril, tú que no das a luz;
> Prorrumpe en júbilo y clama, tú que no tienes dolores de parto;
> Porque más son los hijos de la desolada que de la que tiene marido.

¿Por qué escoge Pablo este texto? Sara era estéril, pero era casada y no fue abandonada. Agar no era estéril, sin embargo era la socialmente marginada y la abandonada. Tal vez Pablo quiere mencionar aquí la preferencia de Dios por los excluidos [5]. La marginación de Sara la marca la esterilidad, Dios la bendice con un hijo. Agar, la abandonada, es bendecida por Dios en el desierto, de acuerdo a Gn. 21. En Gálatas el punto fundamental de discusión es la exclusión de las naciones por parte de los judaizantes a causa de la ley. En el relato de Génesis, Sara sería la antepasada de los judíos, y Agar la de las naciones, de manera que una lectura coherente con la argumentación de Pablo sería considerar a los descendientes de Sara, según la carne, como los verdaderos descendientes de Agar la esclava, y a los descendientes de Agar, según la carne, como los verdaderos descendientes de Sara, la libre. No obstante esta inversión deliberadamente no se explicita, porque Pablo está en contra de cualquier exclusión. De condición esclava son sólo aquellos —judíos o no judíos— que por voluntad se someten ciegamente a cualquiera ley o lógica esclavizante, y dejan que esta gobierne sus vidas [6]. Pablo no está en contra de la *Torah* o ley judía, ni en contra en sí de la institución. Ambas son necesarias. Pablo está en contra de éstas cuando se vuelven esclavizantes y deshumanizantes porque se unen a otros intereses que van contra la vida de los seres humanos.

Hoy no existe el problema de la imposición del cumplimiento de la ley judía y la circuncisión, sin embargo, podemos relacionar la relectura con el problema de la alienación de muchos por la obediencia ciega de las leyes del mercado.

[5] Cf. Barret, *op. cit.*, págs. 167s.

[6] En 4,30 aparentemente propone la misma actitud de los judíos contra las naciones. Si esto es así, sería incoherente en su posición contra la exclusión de la ley. Los vv. 29-30 dejan ver la tensión entre los judaizantes y los gentiles. No son los gentiles quienes persiguen a los judíos, sino al revés. Pablo es duro en contra de los judíos. En Rm. 9-11 revisará su postura.

2. La sociedad del libre mercado produce identidad de siervos

Hoy se supone que todos somos libres porque se abolió la esclavitud. Se acepta que algunos han sido tratados como esclavos por los abusos de algunas compañías, como el trabajo de la caña en Brasil. José Robeto Novaes y Angela Schwencber lo denuncian. Para ellos el irrespeto a los ciudadanos y la superexplotación de la fuerza de trabajo no difieren del trabajo esclavo [7]. Pero esas esclavitudes son sólo excepciones. Se supone que todos somos libres porque somos hijos de una sociedad libre. Hoy más que nunca se emplean las palabras libre y libertad: libertad de mercado, libertad de precios, libre comercio, libertad para competir y para consumir los productos preferidos. No obstante la libertad se aplica más a las cosas que a las personas, pues como se sabe, lo que sucede es que se nos quiere imponer un padre que solamente funciona bien cuando cuenta con amplios márgenes de libertad y se proclama padre de todos y todas. Este padre es el mercado de estructura patriarcal; es libre porque genera sus propias leyes y rechaza las interferencias. Sin embargo, este padre libre está produciendo una generación de esclavos.

Nuestra sociedad de economía neoliberal se proclama libre y exige siempre más libertad en su funcionamiento, menos controles del Estado para los precios y aranceles; menos normas ambientalistas para que las empresas transnacionales puedan expandirse con libertad. Pero ésta que se quiere imponer como nuestra madre y que se proclama libre, no reconoce a sus hijos e hijas como sujetos. A unos los excluye, a otros los aliena. Los hijos de "la libre" resultaron ser esclavos, igual que los descendientes de Sara, según la carne. El problema de la obediencia ciega de la ley vuelve a plantearse como clave para retomar la importancia de la libertad de los seres humanos de carne y hueso. La crítica de la ley desenmascara las falsas libertades que ofrece. Porque en el cumplimiento de las normas del mercado no hay reconocimiento de los seres humanos en tanto humanos.

Las consecuencias de la aplicación de las leyes del mercado conducen a la exclusión de miles de personas. Eso es un hecho que es bien sabido y experimentado por muchos de nosotros. Los mismos ideólogos del mercado libre lo reconocen. La promesa del futuro mejor cuando se logre la perfecta competitividad es imposible por los índices evidentes. Excluir significa no reconocer lo fundamental del otro o la otra: su derecho a vivir y no a sobrevivir infrahumanamente. La verdadera libertad no está en elegir la variedad de productos que ofrece el mercado, sino en tener la

[7] Cf. "Retrato do Brasil Canavieiro: modernizão e trabalho escravo", en *Tempo e presença* No. 268 (1993), págs. 27-29.

capacidad económica de elegir [8]. Y esa capacidad adquisitiva muy pocos la tienen. No hay libertad para comprar porque no se puede. Y mientras más sea libre el comercio en la aplicación de sus leyes, menos libertad hay para la mayoría para alcanzar los productos. La libertad se reduce a unos cuantos.

Sin embargo muchos de esos cuantos tampoco son libres como lo piensan ellos mismos. El consumismo ha disminuido la humanidad en las personas al grado de que han perdido la conciencia de sujetos dueños de su propio destino. En el fondo no son libres de comprar lo que en verdad desearían, sino de comprar lo que la propaganda dicta por los medios de comunicación. Los deseos son impuestos por la maquinaria publicitaria. A necesidades falsas corresponden libertades falsas. Un ser libre no es aquel que se considera y define las partes de su cuerpo como "cabeza, tronco y *Nike*" o *Reebook* [9]. Estamos frente a un problema de reconocimiento propio, ser sujeto del propio destino. Cuando hay falta de dignidad, como lo hay en muchos de los excluidos, y cuando hay "sometimiento desregulado" a las leyes de la compra y venta, estamos hablando de una sociedad de seres no-libres. El ser humano libre no sólo implica dignidad, sino dominio propio y sentido de pertenencia.

La situación de temor es también algo característico de nuestra sociedad. Hay un mensaje que aparece constantemente en los últimos años. En los letreros de los carros, en las camisetas, en *posters*, en diferentes etiquetas se lee: "No temas", o en inglés "No Fear". La frecuencia e insistencia del mensaje indica que en nuestras sociedades hay un alto grado de temor, tal vez indescifrable en la gente. Esto se debe al estado de sobrevivencia y precariedad que se experimenta. La sobrevivencia dice Gallardo

> ...es internalizada no sólo por sectores empobrecidos, sino por la sociedad global. Ningún sector ni función económica tiene asegurada en el nuevo modelo, su continuidad [10].

Los sectores empresariales partícipes del mercado tienen que luchar por defender su espacio, los sectores medios recurren a varios empleos y al endeudamiento por las tarjetas de crédito, y los más pobres a sobrevivir a toda costa [11]. Todo mundo tiene miedo de todo: de los ajustes estructurales, de los patronos, de los delincuentes y drogadictos, de la violencia en el hogar de maridos con sus esposas y de padres y madres contra sus hijos. El temor se apodera de las poblaciones, de los sectores y de las personas. Dicen las Escrituras que el amor echa fuera el temor, pero como no hay amor porque la necesidad de la competencia individualista y la sobrevivencia lo aprisiona, el temor permanece.

La situación de inestabilidad lleva al temor y el temor conduce muchas veces a la búsqueda de refugios alienantes: en el horóscopo, en nuevas experiencias religiosas que muchas veces llenan falsamente los vacíos porque son extraídos del presente real. Los escapes conducen también a la deshumanización cuando el referente de la vida real se esfuma. Quien es preso del temor es esclavo y los escapes irreales no son verdaderas liberaciones. El escape del cimarrón es totalmente diferente al de los esclavos de nuestra sociedad que no creen que son esclavos.

La competencia generalizada que observamos en todos los niveles y que es producida por la propaganda en miras al consumo es insana. Hay que buscar los medios para combatirla. Esta clase de competencia es enemiga de la solidaridad, intensifica el individualismo, aleja a las personas de los verdaderos valores de una sociedad comunitaria. Este tipo de competencia profundiza la envidia y la codicia, y hace esclavas a las personas. Estas ya no viven de acuerdo a lo que se cree conveniente de acuerdo a la conciencia ética, sino que viven de acuerdo a los reglas del mercado.

3. En la búsqueda de una identidad de libres

Por todo lo dicho hasta aquí, creo que debemos recuperar el verdadero sentido de "ser libre" y de "libertad".

Lejos de un acercamiento romántico y abstracto, debemos adentrarnos en la afirmación de la libertad y el ser libres desde las realidades concretas, tristes y alegres. Desde las prisiones vividas en la vida cotidiana, social y eclesial. Desde los temores y angustias de la incertidumbre global. Y también desde las fiestas celebradas por todos los motivos del mundo: cumpleaños, bodas, bautizos, victorias, aperturas o clausuras de lo que sea. Me interesan las libertades concretas de seres libres con cuerpos concretos [12]. Debemos siempre colocar un ancla a las palabras "libertad" y "ser libres" para que no se vacíen y se esfumen como ha ocurrido tantas veces en la historia.

Lejos también debemos estar de un acercamiento individualista, como el de la herencia liberal: noble de ideas, excluyente en sus concreciones. Lo que interesa aquí es subrayar no sólo el derecho a ser persona, sino saberse persona. Y eso sólo lo da la conciencia de ser libre y vivir la libertad lo mejor posible, en el ámbito de lo posible y en comunión y comunidad siempre con los y las demás; partiendo desde la intimidad de

---

[8] Cf. Franz Hinkelammert. *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984, pág. 242.

[9] Así define al muchacho de hoy Nizan Guanaes, en un artículo consagrado a la publicidad de la compañía *Nike* en la *Folha de São Paulo* (Brasil), 2. IV. 1994, págs. 2-4.

[10] Helio Gallardo, "América Latina en la década de los noventa", en *Pasos* No. 59 (1995).

[11] *Idem.*

[12] Hugo Assmann es insistente en la necesidad de explicitar lo concreto de un principio utópico. "Por una sociedad donde quepan todos", en *Pasos* No. 62 (1995), págs. 1-6.

lo cotidiano. "Regatear la humanidad" [13] no es propio de los hijos e hijas de Dios. Y por desgracia eso es lo que están haciendo, no pocos, sino miles de latinoamericanos y caribeños, en una sociedad mercantil en donde no se toma en cuenta lo humano de los seres humanos, mucho menos los derechos humanos [14]. La exclusión, el escándalo mayor del siglo, exige la retoma del concepto del derecho de ser humano libre y digno. La ausencia de esta asunción significa pérdida de identidad humana, porque ser humano y ser libre son correlativos. Y el ser humano es digno en tanto es libre, se sabe libre y se hace libre.

Esta situación actual nos lleva a re-estudiar la crítica de Pablo a todo tipo de ley esclavizante a partir de la gracia, y a preguntarnos cómo ser libres y vivir la libertad en nuestra sociedad orientada hacia la globalización económica, política y cultural. Quien quite que con este estudio hallemos alguna pista válida en el camino de las búsquedas en el que nos encontramos aquellos y aquellas que no nos contentamos con el presente que se impone como omnipresente. Profundizando el sentido de ser libre y de libertad discerniremos mejor los procesos de liberación social, política y económica a los cuales estamos llamados en tanto hijos e hijas libres de Dios. ■

[13] Término de Leopoldo Zea, *Filosofía americana, una filosofía sin más*. México D. F., 1969.
[14] Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI, 1995, págs. 45-50.

NOVEDADES DEI

LOS LIMITES DE UN CAPITALISMO SIN CIUDADANIA

(2a. edición revisada y ampliada)

WIM DIERCKXSENS

La ruta geométrica del *Dow Jones* desde 1995 revela la aguda e insostenible concentración de la riqueza, y con ello el devenir del neoliberalismo. Las apuestas a futuro son insostenibles, y la crisis de los años treinta lo reveló de manera dramática.
En pleno apogeo de las ganancias transnacionales, la borrachera enceguese. La amenaza del bumerán de una bolsa de valores en brusca caída es ridiculizada.
Estamos en realidad ante un *crash* que revelará que en este mundo neoliberal no hay lugar siquiera para la totalidad de las empresas transnacionales.
Surge entonces la pregunta: ¿qué habrá después del neoliberalismo?
Este libro busca abrir escenarios futuros.
Plantea, en primer lugar, las posibilidades de un neofascismo mundial con un choque de culturas ante el fracaso neoliberal.
Seguidamente, las limitadas posibilidades de un neokeynesianismo planetario. Y, sobre todo, indaga las condiciones objetivas emergentes para organizarse a nivel mundial, para llegar a una mundialización sin neoliberalismo en función del Bien Común planetario.

LA MARGINALIZACION INTEGRADA

Maryse Brisson

1. Hablando de marginalización

Algunas realidades difícilmente llegan a un acuerdo cuando se trata de aceptar su existencia. Como si nos costara admitir lo que, a veces, parece tan evidente. Sin embargo, en lo que se refiere a la exclusión, a la marginalización, a la polarización, la realidad es tan innegable que han tenido que admitirla. Es la realidad que vive la gran mayoría de la población del mundo. Pero admitir esas realidades es una cosa, y recordar las causas que las provocan es otra. Los que tienen que pagar las consecuencias denuncian al sistema capitalista como causante de todo lo que los pueblos aguantan, mientras que los que causan los daños, aunque los reconocen, por un lado, responsabilizan a los mismos excluidos por lo ocurrido y, por otro lado, no dudan en proclamar que es el precio que hay que pagar con el fin de asegurar la buena marcha del progreso.

Las palabras marginalización y exclusión: ¿son sinónimos? ¿Indican la misma realidad?

Para algunos, la marginalización describe una situación menos crítica que la descrita por la palabra exclusión. Pues para ellos, marginalización sería la situación de alguien que momentáneamente se encuentra fuera de un proceso (lejos de los centros, podríamos decir de los centros de decisión y de poder) pero que mantiene la esperanza de que en un futuro más o menos cercano tendrá la oportunidad de ser tomado en cuenta, de estar de nuevo integrado. Mientras que la exclusión hace pensar en algo más drástico, más definitivo; sugiere el estar apartado de algo sin la esperanza de poder integrarse de nuevo a menos que ocurra un cambio en las causas de la exclusión o que sea una exclusión por un determinado tiempo.

Debemos preguntarnos si sirve mantener esa diferencia entre las dos expresiones. Para lo que nos interesa ahora, que es respecto a lo que vive la mayoría de la gente, la marginalización se acerca cada vez más a la exclusión. Hoy, lo cierto es que los excluidos predicen a los marginados la suerte que les espera; dicho de otra manera: es más fácil pasar de la marginalización a la exclusión, en tanto que es accidental que ocurra lo contrario en la economía de mercado. Los marginados pierden la esperanza de vivir una situación apenas pasajera.

Hay que observar que la marginalización tiene matices diferentes según la época estudiada. Las diferentes generaciones en sus momentos de crisis y de búsqueda de soluciones o respuestas, han vuelto su mirada a la Grecia Antigua para sacar algunas lecciones de las experiencias de la sociedad y de la democracia que se vivieron en aquel tiempo. Hoy, al reflexionar sobre la exclusión-marginalización, sería interesante ver cómo se producía la marginalización en la democracia de Atenas. En la democracia ateniense, los defensores y representantes de los pueblos votaron leyes que les fueron favorables. La marginalización la sufrían aquellos del grupo de los ricos quienes, en busca del interés propio, ponían en peligro el bien común del conjunto de la sociedad. Clístenes, uno de los representantes del pueblo, adoptó medidas para impedir el regreso victorioso del partido de los ricos. Una de esas medidas fue el ostracismo. Cuando un ciudadano estimaba que tal gran hombre tenía, debido a su riqueza, una influencia desmesurada en la ciudad, podía denunciarlo y exigir que fuera exiliado durante un periodo de diez años, y así mantenerlo apartado de los asuntos públicos... Para ser escuchado bastaba que convocara a una asamblea y sometiera su acusación a voto [1]. Limitar el tiempo de la exclusión era ofrecer otra oportunidad al excluido de gozar de nuevo de su estatuto de ciudadano.

[1] Jacques Dufresne, *La démocratie athénienne*. Quebec, L'Agora, 1994, pág. 51

Este mismo Clístenes concedió la ciudadanía a un gran número de emancipados, integrándolos al partido del pueblo. Lo que consolidó dicho partido debido al hecho de que cada ciudadano tenía derecho a un voto. Se ve el interés de esos representantes del pueblo para, en forma progresiva, agrandar y no restringir la participación de los grupos de la base en la toma de las decisiones.

Vemos entonces cómo la marginalización era un medio para proteger a la mayoría; eran algunos individuos los que se hallaban separados de los demás, precisamente para permitir lograr objetivos en beneficio de la sociedad en su conjunto. Hoy, la marginalización no se da para proteger el conjunto de la sociedad. Por el contrario, es una minoría la que quiere marginalizar a la gran mayoría y de este modo impedir que se consiga el bienestar de esa gran mayoría. Es la minoría la que decide que individuo, que grupo, que sector de la sociedad es un obstáculo para lograr ganancias, es un cuestionador de las políticas que preconizan la eficiencia, la competencia, el progreso a cualquier costo; y es esa minoría la que aplica el castigo, la que decide la marginalización de la mayoría. Esto es una prueba de la medida en que el dinero y la muerte han reemplazado a los valores y a la vida.

2. La marginalización: espacio de reorganización

La idea de marginalización es concebible sólo si se establece una cierta categorización que dé más peso a un determinado proceso, que lo considere determinante, de tal modo que los demás procesos o eventos resultan ser secundarios, marginales. En un momento dado el feudalismo desempeñó un papel relevante que luego pasó a ser secundario o marginal al asumir un papel relevante el capitalismo que se impuso.

La marginalización generalmente es vista como si fuera un fenómeno de una única interpretación. En esa interpretación ella es presentada como el impedimento de integrarse a un determinado proceso o de participar en una determinada actividad a la cual algunos (pocos o muchos) tienen acceso. La marginalización en esos casos provoca frustración, puesto que no es buscada ni deseada. Se trata entonces de la marginalización vista en su aspecto de negación de la participación.

No obstante, toda marginalización no es necesariamente un obstáculo; hay una cierta marginalización que no siempre es tomada en consideración, o que algunos prefieren que sea olvidada. Encontrarse en la marginalización puede ser de algún provecho en la medida que ella puede transformarse en el espacio necesario para permitir la reorganización y la acumulación de fuerzas. La marginalización, la cual mantiene "alejado de...", puede servir en realidad para recuperar el rumbo o para rehacer las energías necesarias con el fin de poder resistir, reorganizarse y así retomar la ofensiva o hacerle frente a las dificultades, a las situaciones adversas.

Me gustaría presentar tres tipos de marginalización con resultados beneficiosos para quienes la vivieron. Para ilustrar esas tres formas, veremos algunos casos aplicables a cada una de ellas. A partir del análisis de esos casos veremos que la marginalización, bajo ciertas condiciones, constituye precisamente el momento de transformación para algunos grupos.

2.1. La marginalización por desarrollos paralelos

Debido a la coexistencia de procesos diferentes, la marginalización por desarrollos paralelos es provocada simplemente por encontrarse en un proceso evolucionista diferente de los otros existentes. En este sentido, cualquier entidad ubicada en una determinada etapa puede ser considerada marginal respecto a otras entidades involucradas en etapas diferentes. La importancia que tenían los países europeos en el periodo del feudalismo habla del desarrollo diferente que pueden tener distintas partes del mundo, sin que esa diferencia represente ningún obstáculo para el futuro progreso de un país. En la época de apogeo del feudalismo, los mercantilistas se hallaban marginados. Fue en medio del feudalismo, y dentro de la marginalización, que se desarrollaron las condiciones para la aparición del capitalismo. Sin embargo, dentro de su marginalización fueron reconociendo sus derechos, acumulando capital y adquiriendo fuerza. La marginalización de los mercantilistas, en dicha época, no fue un obstáculo para su futuro progreso. La entidad que se encuentra al margen puede, con medios adecuados, desarrollarse paralelamente al proceso dominante y aun ir más allá de dicho proceso.

Lo que decimos aquí para las personas, se observa en la naturaleza; cuando la naturaleza es abandonada a ella misma, construye dentro de la marginalización lo que necesita para remediar los cambios que ocurren. Antes de 1492, las tierras de Europa fueron muy explotadas, sobre todo que en dicho tiempo la tierra era fuente de riqueza. Esta explotación aumentó cuando empezó a darse la transición del campo a las ciudades-Estados con la posibilidad para los siervos de huir de los feudos. Los esclavos prefirieron desbrozar nuevas tierras que seguir dependiendo de un señor. Esto quiere decir que las tierras eran explotadas, y de los bosques no quedaba mucho.

Después del descubrimiento de América, los países europeos comenzaron a explotar las tierras del "Nuevo Mundo" (como ellos decían). Estas tierras proporcionaban a Europa muchos de los productos que antes se cultivaban en las metrópolis. Este aprovechamiento de las tierras americanas tuvo un resultado interesante en los países europeos: las tierras de Europa se cubrieron de árboles. La marginalización

de las tierras, es decir su no-utilización, su no-incorporación a los procesos de producción de alimentos, permitieron a esas tierras descansar y reponerse. Las tierras, al ser apartadas de la explotación agrícola, pudieron reforestarse. Por consiguiente, esa marginalización fue de mucho provecho para esas tierras.

2.2. La marginalización autodeterminada

Hay una diferencia entre ese tipo de marginalización y la anterior. La automarginalización la decreta un grupo en una situación en la cual todavía no se encuentra arrinconado por el más fuerte; precisamente antes de ser arrinconado toma la iniciativa de protegerse. Fue la iniciativa tomada por Japón, China y algunos países asiáticos al momento de favorecer su economía. Es también la marginalización escogida por algunos líderes en su lucha de liberación; frente a una posible derrota salen en retirada, se mantienen aislados el tiempo necesario para reorganizarse, tomar nuevas fuerzas y luego reiniciar su ofensiva. Marginalización autodeterminada que puede darse en tiempo de paz como en tiempo de guerra.

Toda historia de lucha es una continuación de tiempos de marginalización y de tiempos de presencia. Se nos cuenta que durante las guerras de independencia de América, su libertador Simón Bolívar vivió momentos de triunfo como de derrota. Y para poder llevar a cabo su proyecto de liberación tuvo que reconocer su derrota, decidir retirarse momentáneamente de la pelea, irse a lugares donde podía hallar ayuda y rehacer sus fuerzas para después lanzar nuevas batallas. Esos momentos de marginalización, juzgada necesaria, permiten seguir la lucha, redefinir metas, etc.

Esta marginalización renovadora de fuerza es aquella buscada por los mismos protagonistas; éstos miden su fuerza y evaluándola como inferior a la requerida por una determinada situación, deciden retirarse de una actividad el tiempo necesario y una vez que sienten que pueden dar la talla, se presentan de nuevo con las fuerzas renovadas. Eso supone un decidir sobre cuándo y por qué retirarse, y decidir el momento y las condiciones del regreso. Esa marginalización es autoproclamada y autoprogramada.

La historia humana está llena de ejemplos de esos retiros planeados para mejor concertar la acción. Decisiones que se toman en el campo de las cuestiones económicas, políticas, y también en tiempos de revoluciones.

2.3. La marginalización impuesta

Puede darse bajo dos formalidades, la primera de las cuales cuando el más fuerte así lo exige y usa de la fuerza para conseguirla. Esa fue la suerte de los judíos expulsados de España en 1492. En ese año España triunfó sobre los moros en la última batalla de Granada, y obligó a los judíos a dejar su territorio; éstos fueron echados fuera de todos los reinos y señoríos españoles. Los judíos fueron abandonados en una isla. Los españoles esperaban que los judíos entraran en conflicto con los lugareños, lo que provocaría guerras y una posible eliminación de los recién llegados. Sin embargo, los judíos y los lugareños llegaron a fusionarse y aseguraron juntos la sobrevivencia de todos en la isla. Muchos grupos vivieron esas deportaciones que modificaron su estructura como grupo, pero dentro de la marginalización alcanzaron a reorganizarse.

La segunda modalidad es cuando un determinado grupo toma la iniciativa como único medio para escapar de lo inevitable. Esa forma de marginalización la vivieron los grupos que tuvieron que huir de algún opresor. Los nativos de América, en su intento de escapar de los invasores, se retiraron a lugares de difícil acceso; y dentro de sus escondites lograron conservarse como grupo y preservar sus lenguajes y costumbres. Lo mismo ocurre con los cimarrones, esos grupos de esclavos negros que pudieron huir a las montañas, escapar de sus amos y reconstruirse en la clandestinidad.

Esa forma de marginalización presenta la desventaja de no permitir mucho espacio de transformación. Los grupos ya están atrapados y su marginalización es un rechazo de las situaciones en las cuales viven. Esto sólo es posible poniéndose fuera del alcance del otro dominante, y no pueden esperar presentarse en otro momento para negociar un trato diferente. Los grupos así marginados viven continuamente a la defensiva; su progreso está atascado por vivir escondidos en el mismo espacio ocupado por el usurpador.

Veamos ahora que existe, sin lugar a dudas, otra forma de marginalización que bloquea todas las salidas a los cambios deseados. Esa marginalización es suicida y es precisamente el tipo de marginalización que los capitalistas provocan en la actualidad: *la marginalización impuesta integrada.*

3. Marginalización impuesta integrada

Como se ha dicho anteriormente, esta forma de marginalización tiene de malo que a la vez que aleja a la persona de ciertas actividades, mantiene a la persona alejada bajo control. Han tenido la ocasión de observar el juego entre un gato y un ratón, eso es la marginalización integrada. El gato se instala cómodamente, como si no viera al ratón, y éste se agita buscando una salida. El gato, impasible, deja al desafortunado ratón ir de un lado a otro usando al límite su imaginación. Cuando de pronto el ratón encuentra una salida, sobre él cae la pata del gato que lo recoloca en su campo visual. El gato deja ir ese juego de acuerdo a su capricho. Al final, llegado al límite de su

tolerancia o aburrido del juego, se estira y mata de un zarpazo al ratón, del cual hace sus delicias. Lo anterior, para mí, describe la marginalización integrada.

La integración marginal actual se da en un contexto de democratización. Se habla de democracia, de autodeterminación de los pueblos. Esa supuesta democracia hace responsables a los pueblos de los problemas que confrontan. Cada gobierno de los Estados es soberano; puede decidir firmar o no firmar contratos bilaterales, multinacionales, y también establecer o no relaciones con un determinado país. Esa aparente autodeterminación esconde el control ejercido por las grandes potencias. Podemos decir que nuestro tiempo es caracterizado por hacer de lo real una ficción y de lo ficticio algo real. Lo mismo ocurre con la democracia: lo antidemocrático actual es presentado como un avance hacia lo democrático.

Lo mismo pasa con la fuerza de trabajo. Los capitalistas no asumen la denuncia de explotación que se da en la producción capitalista. Arguyen que los obreros venden libremente su fuerza de trabajo. Esa venta voluntaria encubre (o pretende encubrir) la explotación de dicha fuerza. En las democracias de hoy, la autodeterminación quita toda responsabilidad a los que por sus exigencias hunden a los pueblos en la miseria. La integración marginalizada, en la sociedad capitalista, es oculta, enmascarada. Salvo lo que tiene que ver con el desarrollo, estas palabras del senador estadounidense Albert J. Beveridge pronunciadas en 1898, son de actualidad:

> Grandes colonias que se gobernarán a sí mismas, izando nuestra bandera y comerciando con nosotros, se desarrollarán en torno a nuestras avanzadas de comercio [2].

Es más que urgente establecer las diferencias entre todas esas formas de marginalización. La marginalización vuelve en las reflexiones, se cree en verdad que vivimos en tiempos de exclusión y de marginalización, lo creemos y lo repetimos. No obstante el espacio marginalizado no está tan libre para cualquier movimiento. Un espacio realmente marginalizado favorece el surgimiento de alternativas. La marginalización "real" es como esa rama que uno recoge y le sirve para facilitar la marcha, y llegado a su destino la clava en el suelo abandonándola a su suerte; después de algún tiempo, al pasar otra vez por el mismo lugar, uno descubre que la rama ha echado brotes... eso es la marginalización real: un espacio de renacimiento, de florecimiento. Pero la marginalización impuesta integrada es la negación de renacimiento.

Todos los medios son utilizados para que la marginalización impuesta quede controlada.

Con todos los medios de comunicación a disposición de los capitalistas, y al alcance de la gente en la base, se facilita la promoción de lo que se quiere imponer; las ideas vehiculadas a través de ellos conducen a una visión del mundo, la capitalista, y llevan a las personas a doblegarse a tales ideas del sistema hasta perder el sentimiento de su propia naturaleza. Las propagandas son pensadas de manera de no dejar mucho espacio para la imaginación. Los especialistas formados en los centros son los apóstoles que han de anunciar las buenas noticias del capitalismo y ganar a los gobiernos a la causa de los capitalistas. Las deudas externas se vuelven un excelente medio para seguir controlando a los pueblos y hacer aceptar un desarrollo patrocinado por los organismos internacionales de desarrollo, un desarrollo que va en la línea de lo deseado por los países dominantes.

Entre tanto, descalifican todo discurso y experiencia que contradicen lo que promueve el sistema. Se intenta aniquilar a los que tienen algo nuevo que proponer. Se da libre circulación a la desinformación. Los medios son tomados para quitar eficiencia a todos los grupos que siguen resistiendo, una manera de atrasar lo que podría emerger.

4. Las realidades que se reafirman: la integración marginalizada y la marginalización integrada

La integración marginalizada es particularmente una característica propia de toda la historia humana en estos siglos de sistema capitalista. La propiedad privada de los medios de producción y las ganancias individuales son los objetivos principales de dicho sistema. Esos objetivos no pueden ser sino los objetivos de una minoría. Pues como se busca ejercer siempre más control sobre los medios de producción, como se persigue el continuo aumento de las ganancias, nunca habrá suficientes medios de producción para todos y siempre existirán quienes deban perder para que otros ganen, capitalicen. ¿Significa esto que para mantener la justicia en un Estado es obligatorio practicar la injusticia en contra de otros Estados? Esos objetivos fundamentales del sistema perjudican el bienestar de toda la comunidad. Lo que es bueno para la mayoría de la comunidad es dañino para los intereses de la propiedad privada y de las ganancias, o sea de la minoría.

Los capitalistas se dan cuenta de que deben sabotear hasta los esfuerzos más incipientes de organización social, pues ésta no favorece al desarrollo capitalista. Por eso, cuantas veces es necesario dan dinero y ayuda a los que se dedican a aplastar el movimiento organizado de los grupos que luchan por conseguir algún cambio; de este modo los capitalistas creen conjurar el peligro que parece amenazar al sistema. Dentro de una sociedad de intereses individuales, los privilegiados intentan hacer imposible que otros lo lleguen a ser también.

[2] Leo Huberman, *Los bienes terrenales del hombre*. Bogotá, Editorial La Oveja Negra Ltda., 1972, pág. 330.

Por lo general se conserva la idea de que a lo largo de la historia hubo, a medida que se presentaron nuevos procesos, la integración de los diferentes grupos sociales a tales procesos. La integración ha sido vista como algo gradual y no como algo parcial. Y creo que ésta es una de las grandes equivocaciones en la percepción de las cosas a nivel de los hechos reales. Es lo que ocurrió con el concepto de desarrollo económico; por mucho tiempo, y quizás hasta la fecha, se consideró al desarrollo como algo que llegaría a los diferentes pueblos a medida que fueran adquiriendo habilidades y conocimientos, lo que era una visión de una *entrada gradual* que ignora *la entrada parcial*, que significa una limitación a esa entrada, que supone *un hasta allí y no más*. A nivel del desarrollo económico, la integración gradual encierra la idea de que los países avanzados predicen el futuro que espera a los países menos avanzados, es decir, que gradualmente todos los países alcanzarían el mismo nivel de desarrollo. Sin embargo con el transcurso del tiempo se descubre que la integración era parcial (y no puede ser sino parcial), en el sentido que cuanto más se limita la integración de la mayoría, más se asegura el bienestar de una minoría. Se obstaculiza entonces la entrada al desarrollo, a la producción o al comercio. Lo que significa que la integración es de hecho parcial.

Parece que los pueblos que han vivido o viven el tribalismo experimentan una forma de organización social que toma realmente en cuenta los intereses de todos los miembros que la constituyen; la toma de decisiones en común, respetando la igualdad, fue la regla en las tribus y en las aldeas prehistóricas. También se menciona a la democracia de Atenas como otra forma de vida social que puede servir de ejemplo a las democracias de nuestro tiempo. Pero fuera de esos casos que pueden servir de referencia, por lo general, la integración de todos en provecho de todos no es la regla.

El feudalismo y el capitalismo nos ofrecen múltiples situaciones que confirman que la integración de todos en beneficio de todos no es en realidad el objetivo buscado. La integración según el interés del grupo dominante, lo que demanda es tan sólo una integración limitada.

En el feudalismo, dos clases, el clero y la nobleza, integran marginalmente al "Tercer Estado" de manera que el trabajo de los siervos les permite llevar una vida cómoda, libre de toda preocupación. Y esa nobleza, al igual que el clero, son los que deciden acerca de la liberación de los siervos y su elevación al rango de persona libre, esto es acerca de su integración en el grupo de los que tienen derecho a gozar del trabajo de las demás. Se trata de una integración que se da con cuentagotas. Las dos clases privilegiadas oponen resistencia a todo lo que pueda cambiar las condiciones sociales.

La integración marginal define la tarea atribuida a cada uno, el papel que corresponde a cada grupo y el espacio asignado a cada cual. Generalmente esa integración es autorizada por el grupo que domina. Es una integración jerarquizada.

Desde el nacimiento del capitalismo la integración no deja de ser marginalizadora.

Los movimientos nacionalistas que caracterizan a Europa, dieron nacimiento a los Estados-nación. Esos pueblos que se liberaron del yugo de otros, en su ardor nacionalista emprendieron guerras supuestamente para contribuir a la liberación de otros pueblos. No obstante, al mismo tiempo que simpatizaban con los pueblos oprimidos del continente y con el derecho que los asistía de gobernarse a sí mismos, negaban el derecho de autonomía a las minorías étnicas. Al final, sin embargo, terminaron por integrarlos dentro de esos procesos de nacionalización, aunque de una manera marginal. Las guerras de liberación condujeron a guerras de anexión. Los primeros pueblos en nacionalizarse ayudaron a la nacionalización de otros, pero según los intereses que esas primeras naciones perseguían. La integración al mundo de las naciones autónomas fue una integración marginalizada.

Podemos considerar el encuentro de los pueblos europeos con los americanos. Cuando llegaron a América, los europeos se toparon con un proceso diferente del que conocían, y esas diferencias desembocaron en asimilación y dominación. Los habitantes de América fueron integrados, pero marginalmente. El proceso terminó por tanto en la integración marginalizada de los americanos por los europeos. La integración se hizo a partir del mundo de los pueblos de Europa. Y todo lo que fue encontrado en América (poblaciones, riquezas naturales, tierras) fue tomado para satisfacer los intereses de los pueblos conquistadores. Esa integración marginal definió el papel que llenar, el papel que desempeñar y el espacio que ocupar. A cada grupo una participación distinta en la producción, a cada uno su premio correspondiente.

Otro ejemplo de integración marginalizada, en el contexto de una economía capitalista, está ligado al proceso de industrialización. La industrialización de Inglaterra y el incremento de la cantidad de productos manufacturados supuso la necesidad de mercados para venderlos. Era importante para Inglaterra derramar su superproducción en los mercados de los países europeos cuya industria era joven y sin desarrollo. Pero, ¿qué implicaba todo eso? Se trataba simplemente de integrar a los otros países dentro del proceso de industrialización, sólo que según lo que convenía a Inglaterra, país dominante en dicho proceso. Pues los fabricantes ingleses estaban a la cabeza de todos los del mundo en métodos, tipos de maquinarias, facilidades de transporte, y podían cubrir la tierra con los productos de sus fábricas. Se trataba de una integración que definía el papel del otro; en este caso, los demás países de Europa deberían servir de mercados para los productos ingleses. Cuando la integración la decide otro y tiene como fin satisfacer los intereses de algún grupo, se puede hablar de una integración marginalizada. Las otras naciones europeas pudieron escapar de esa forma de integración sólo cuando tomaron conciencia de lo que eso significaba. Estas palabras de Friedrich List dejan las cosas bien en claras:

> Cualquier nación que, debido al infortunio, se encuentre detrás de otras en industria, comercio y navegación, aunque posea todos los medios mentales y materiales para desarrollarlos, debe, antes que otra cosa, reforzar sus propios poderes individuales, con objeto de capacitarse a sí misma para entrar en libre competencia con otros países más avanzados [3].

En la actualidad se habla de la integración de todos los pueblos al mercado mundial. Este es otro ejemplo de una integración marginalizada. Por un lado, la integración es obligada, porque "fuera del mercado no hay salvación"; y, por otro lado, los países dependientes deben con agrado o por la fuerza conformar sus opiniones y su credo con los que sustentan las naciones dominantes. Luego, es una integración decidida por los que ocupan la cúpula de la economía de mercado. La integración es proporcional al capital y a la fuerza. La integración es marginalizada, las naciones son integradas conforme a los intereses de los grupos y los países dominantes; se trata pues de una integración al servicio de los intereses de los que controlan la economía. Son conquistas que permiten solucionar problemas ligados al funcionamiento del sistema capitalista. Lo que significa que la integración se hace bajo condiciones definidas ya establecidas.

La integración marginalizada asigna, a lo largo del tiempo, diversos papeles a los pueblos y países integrados. En tiempos pasados permitió a las naciones europeas agrandar sus dominios de ultramar, una manera de compensar las pérdidas territoriales sufridas en Europa. Esos pueblos y países se convirtieron en mercados para los productos de los países dominantes. De una forma u otra se logró colocar el exceso de productos vía comercio, bajo obligación o mediante la ayuda externa (un mecanismo para obligar a los gobiernos a comprar en el país donante). En tiempos de guerra, los países centrales hacen un llamado a los países de su zona de influencia y de este modo reclutan un ejército de nativos adiestrados, soldados que han de llenar las primeras filas, lo que acrecienta su potencial bélico. Y durante ciertos períodos de sobre población en los países ricos, los países de la zona de influencia también han servido para recibir a los emigrantes de aquellos países. Siguen siendo fuentes de materias primas. Y, en la actualidad, los países de la periferia son los excluidos en un tiempo de concentración de la riqueza.

La integración marginalizada conlleva la visión de un control ejercido. Y desde la supremacía occidental, ese control fue tal que los países no miembros de la Europa Occidental pudieron integrarse sólo bajo las modalidades establecidas por los países dominantes y en los espacios dejados por ellos. En todos los procesos relacionados con las naciones europeas y los otros mundos, la integración fue una integración marginalizada La integración es hecha a partir de aquellos que inician el proceso; los demás pueblos constituyen los "otros", "los que accesan al estado digno". Es una integración por anexión que da a aquel que permite la integración un cierto derecho, el derecho de dominar, el derecho a definir las pautas. Como no es una integración horizontal sino vertical, ciertos pueblos se encuentran arriba y los demás abajo. Los de arriba son los dignos y los de abajo los dignificados (elevados a la dignidad). Esa diferencia entre "nosotros" y los "demás" hace de la integración de los demás algo marginalizado, es decir la definición del rango de integración permitido, una marginalización desde la desigualdad. Escuchemos la opinión que los ingleses tenían de los irlandeses en aquel tiempo:

> Calificaron a éstos de raza inferior, voluble, imprudente, pendenciera, atrasada y católica, cuyos excesos, como las tropelías de los fenianos en los últimos años de la década de 1860-1870 y los asesinatos de Phoenix Park a principios de la de 1880-1890, debían ser duramente reprimidos [4].

El otro es llevado a participar desde su supuesta "inferioridad". Este control se vuelve englobante, o sea que no deja ninguna acción fuera del campo de visión. De ese modo, la integración no favorece iniciativas fuera de las requeridas por los dominadores.

Esa integración marginalizada prepara la marginalización integrada. Vista bajo este ángulo, se puede aceptar que si la integración es marginalizada, la marginalización tiene que estar integrada. Integración marginalizada y marginalización integrada, esas dos expresiones parecen traducir dos realidades deferentes. La diferencia es engañosa, pues la marginalización integrada es la otra cara de la integración marginalizada. Las dos son una misma realidad.

5. Consecuencias de la marginalización integrada

5.1. Virtualmente adentro, realmente afuera

La marginalización integrada crea la impresión de estar adentro al mismo tiempo que mantiene afuera. Esa situación ambigua no permite la distancia que ponga al descubierto las diferencias. Una marginalización integrada mantiene la ilusión de compartir los mismos intereses, de luchar por las mismas causas. El otro se torna un aliado en lugar de ser visto como lo que realmente es: un impostor, un depredador. ¿Qué consecuencias tiene esto?

---

[3] *Ibid.*, pág. 280.

[4] Carlton J. H. Hayes, *El nacionalismo una religión*. México D. F., Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1966, pág. 144.

Por un lado, con diferencias bien establecidas, cada nación está llamada a estudiar su situación particular. Los países empobrecidos conocerían sus problemas en la misma medida que los países ricos los desconocerían. Así, los países empobrecidos buscarían soluciones a sus problemas. Ahora se crea la impresión de que todos los países viven las mismas situaciones, a tal punto que los mismos expertos recorren el planeta para ofrecer sus servicios de consultoría a todos los países por igual. ¿Esos expertos que van de un lugar a otro sobre el planeta usan su conocimiento y su posición para servir a los intereses de los grupos dominantes o de los grupos en la base? Esos expertos no pueden distanciarse de los grupos que aseguran su supervivencia: los grupos dominantes. Lo que es aplicado en una área sirve para todas las demás áreas. Crean la ilusión de que las situaciones son planetariamente las mismas. Por creer que los países industrializados son los avanzados que han pasado por lo que los países empobrecidos viven, estos últimos se remiten a los de mayor experiencia descuidando el hecho de que las experiencias son de contenidos diferentes.

Se podría agregar que al identificar las diferencias existentes entre los países empobrecidos y los países ricos, se podrían distinguir los diferentes mundos: el mundo de la dependencia, que es de exclusión y de explotación y con un anhelo de vida; mientras todo el mundo de la actividad comercial de los países ricos es de eficiencia, de ganancia, de concentración de riquezas con un descuido por el futuro del planeta. Al no marcarse esas diferencias, las experiencias de los países empobrecidos no son vistas de un modo diferente a las experiencias de los países ricos. Realidades bien definidas, con intereses diferentes, conducen a adecuadas alianzas que terminarán por traducirse en acción. ¿Sería posible que los países empobrecidos juntos ganaran la independencia y necesaria libertad para su propia expansión?

Cuando las diferencias tienen suficiente alcance, se hace más fácil encontrar las acciones que van en la dirección del cambio deseado. El bienestar de los países ricos está directamente relacionado con el malestar del resto de la humanidad. Entonces, ¿cómo esperar que los capitalistas ayuden a salir adelante a aquellos que precisamente utilizan para conseguir lo que tienen? Sin la adecuada identificación de las raíces de sus problemas los países empobrecidos no pueden percibir las condiciones realmente maduras para el cambio y, por lo tanto, aprovechar el momento de viraje en la historia.

De una organización social a otra, es necesaria la presencia de grupos antagónicos: el grupo de los que dominan la situación y el grupo que se siente obstaculizado por las condiciones existentes. Es la separación neta de intereses divergentes, es la pugna por el cambio por parte de los que luchan por quitarse el yugo del grupo influyente que favorece lo nuevo. Todo en la actualidad apunta a la eliminación de las diferencias, en intentos por crear una cultura universal aniquiladora; los discursos tienden a convencer de la inexistencia de salidas, de alternativas que apuntan tan sólo a la apertura de más mercados, a una mayor eficiencia. El discurso sobre un mundo global lleva a creer en la idea de una situación común, una única alternativa, una misma lucha.

5.2. Una Europa extendida

La consideración de la necesidad de establecer las diferencias, de identificar posibles alianzas, nos lleva a considerar una situación que complica toda esa tarea mencionada.

Notar la diferencia se dificulta porque al estudiar el problema de clases hay una dimensión de dicho problema que no se toma en consideración y que es de suma importancia. El problema de clases en los países que fueron colonias se presenta en su dimensión de relación vertical, pero también en su dimensión de relación horizontal. Debido a que los autores que primero hablan de esa cuestión se ubican normalmente en un contexto donde resaltan la dimensión vertical de las relaciones, se sigue analizando el asunto sobre todo en su dimensión vertical.

Se define al nacionalismo cultural como el aprecio y ensalzamiento en grado sumo, hecho por un grupo, de su lenguaje y tradiciones comunes. ¿Podemos decir que los diferentes grupos que constituyen cada nación de América tienen un lenguaje común y que ensalzan las mismas tradiciones históricas? En cada nación cohabitan nacionalidades con diferencias bien marcadas. Los criollos representan una nacionalidad, los nativos tienen la suya, lo mismo que los negros y los mestizos. Tanto es así que entre los aymaras o los quechuas de diferentes países de América del Sur hay más tradiciones históricas en común, que entre las aymaras y los criollos de un mismo país. El nacionalismo político no nació como resultado de un nacionalismo cultural. El nacionalismo político se montó sobre diferentes nacionalismos culturales coexistentes. De modo que los aymaras de Perú viven un nacionalismo cultural con los aymaras de Ecuador o de Bolivia, a la vez que viven un nacionalismo político "obligado" con sus compatriotas de Perú. Una situación muy ambigua.

Desde el descubrimiento de América, miembros de diversas nacionalidades europeas han emigrado allende los mares, llevando consigo sus lenguas y sus culturas tradicionales (creando nacionalidades secundarias). La llegada de los europeos a América (y por supuesto de los africanos) fue de tan gran envergadura que Montesquieu, que emplea generalmente palabras más bien precisas, lo expresa en estos términos:

> América, *destruida y recientemente repoblada* por las naciones de Europa y de Africa no puede hoy día mostrar su genio propio... [5].

[5] Montesquieu (Charles Louis de Secondat), *De L'Esprit des lois*. Paris, Editions Gallimard, 1995, Tomo I, pág. 526.

Pero como los africanos no fueron los vencedores, no hay ninguna exageración al hablar de la expansión de Europa. Desde el descubrimiento ha habido una continua llegada de poblaciones europeas a América. Esas continuas nuevas inyecciones de culturas tradicionales han mantenido a los criollos en el ambiente cultural de las ex-metrópolis (aunque en cada país, cada grupo de criollos sigue aferrado a su estatuto de nación libre y soberana), preservando una corriente de simpatía entre nacionalidades primarias y secundarias. América se repartió entre las diferentes nacionalidades que llegaron. Lo que favorece la cercanía son los logros en comunicación, en transporte, que acortan las distancias y ponen los continentes en continua relación.

Culturalmente, los criollos, al igual que un buen porcentaje de los mestizos, se identifican con la gente de Europa. Algunos criollos latinoamericanos son de la tercera generación y, más aún, de la segunda generación de migrantes europeos. Muchos mantienen su árbol genealógico bien al día; algunos salen a la búsqueda de su familia en el antiguo mundo; y otros (los argentinos por ejemplo) portan doble pasaporte, lo que habla de su doble nacionalidad. Es suficiente, además, observar los esfuerzos desplegados para conservar (a veces con la ayuda de la cirugía plástica) los rasgos y desarrollar las costumbres de los ancestros europeos. ¿Qué tienen en común, culturalmente hablando, la élite criolla con los grupos de nativos o con los de mestizos o los grupos de negros; y estos últimos, qué tienen en común? ¿Estarán defendiendo los mismos intereses?

Esto hace que las diferentes clases en cada país vivan en continuo enfrentamiento en su relación interna con las otras clases sociales, a la vez que defienden sus intereses de clase a nivel internacional (eso a nivel económico). Además (y es lo que se minimiza), los países constituyen una Europa extendida, es decir que la élite de los países ex-colonias son o descendientes de europeos o nativos formados en Europa. Los lazos (especialmente culturales) con Europa siguen siendo muy fuertes. Por eso, cuando hablemos del mimetismo de la clase rica hay que notar que ese mimetismo es de identificación y no necesariamente de apropiación.

Es cierto que las tradiciones históricas llegadas de la madre patria se fueron cambiando, como también se fueron modificando las tradiciones históricas de los nativos y de los africanos. Pero no se produjo la desaparición de esas tradiciones como consecuencia de la aparición de unas nuevas tradiciones históricas comunes, propias a cada país. Además, no hubo un intenso y extenso programa educativo que hubiera conducido a una plena conciencia de su plena nacionalidad.

A manera de conclusión

La preocupación por el otro, esa *philia* (amistad, solidaridad) de la cual habla Aristóteles, parece inalcanzable. *La philia*, ese sentimiento desinteresado que hace posible conciliar, como lo deseaba Aristóteles, la propiedad privada de los bienes y el uso en común de los frutos.

El bien de todos exige el regreso y la puesta en aplicación de una ley que decretó Solón en Atenas. Esa ley acusaba de infamia a todo ciudadano que en un debate se negaba a tomar partido por un lado o el otro. Eso era para impedir que los particulares se volvieran indiferentes e insensibles a las calamidades públicas, y que, contentos de tener asegurados sus personas y bienes, se vanagloriaran de no haber tomado ninguna parte en los males de la patria. El quería que desde el principio del debate, se apegaran a la causa más justa; y que en lugar de esperar a ver qué partido iba a lograr la victoria, se comprometieran a apoyar a la gente honesta y a compartir con ella los peligros. ■

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)

INFORMA A SUS POSIBLES BECARIOS

CAMBIO DE FECHA DESDE EL AÑO 1997

EL TALLER SOCIO-TEOLOGICO Y PASTORAL SE IMPARTIRA EN EL PRIMER SEMESTRE DEL AÑO (MARZO-ABRIL)

ETICA FUNCIONAL Y ETICA DE LA VIDA

Germán Gutiérrez

Vivimos un mundo en el cual un determinado modo de vida económico y social (capitalismo de mercado total) se ha impuesto como orden mundial, se autodeclara sociedad global, único escenario histórico en lo sucesivo; mejor de los mundos posibles, bien supremo, necesario e inevitable, y fuera del cual sólo se vislumbran muerte y barbarie (Hayek).

Como contrapartida, asistimos al creciente y escandaloso hecho de que dicho orden ostentoso y avasallador condena a varios miles de millones de seres humanos a la pobreza, destruye a pasos de gigante el entorno natural y las bases de la convivencia. Crece la demanda por transformaciones profundas orientadas por criterios de vida para todos los seres humanos y de respeto por las fuentes naturales de la vida humana. Esta interpelación, por primera vez, reclama para su argumento la fuerza de una necesidad general y no sólo la del ya de por sí poderoso clamor de los más afectados.

Ambos procesos, el de la constitución de estructuras económicas y el de la acumulación de procesos destructivos también de carácter global, crean condiciones empíricas, quizá por primera vez, para formular una ética planetaria, alternativa y susceptible de acuerdo plural dada su necesidad.

En el presente trabajo presentamos dos enfoques de ética (derivados de los dos procesos anteriores) de carácter planetario, que reclaman su inevitabilidad o necesidad y que, por tanto, cuestionan los conceptos más usuales de ética.

Uno de estos enfoques, es la "ética funcional". El otro, su inverso, un enfoque crítico a partir de lo que podríamos llamar una "ética de la vida". Ambos enfoques son extraños para las tradicionales reflexiones académicas de ética en filosofía y teología, aunque ambos se encuentran implícitos o presupuestos en la mayoría de teorías éticas modernas. Algunos de sus aspectos han sido desarrollados en disciplinas como la economía, y ambos, han sido desarrollados y categorizados sistemáticamente en América Latina [1]. Se trata de dos modos de aproximarse a la ética que, sin demeritar todo lo trabajado al respecto, ofrecen perspectivas verdaderamente novedosas y con potencial de revolucionar (Kuhn) la teoría ética.

El nombre de "ética funcional" encuentra ya de entrada un relativo rechazo o extrañeza. Cómo, entonces, una ética funcional o sistémica cuando la ética es por excelencia discernimiento del sujeto humano y presupone conceptos como conciencia, autonomía, libertad, responsabilidad. Este tema lo introduciremos a partir de la economía, disciplina que ha desarrollado las ideas básicas de este enfoque.

Por su parte, el nombre de "ética de la vida" es polémico porque remite de entrada a teorías vitalistas de distinto tipo, muchas de las cuales han servido para legitimar procesos o proyectos de muerte. Por consiguiente es un término que precisa estricta delimitación.

En ambos enfoques encontramos respuesta a ciertos lugares comunes como, por ejemplo, que ética es precisamente lo que no hay en el mundo que vivimos; que es un reclamo arcaico, ingenuo o absolutamente ineficaz en un mundo que se ha instrumentalizado en todos sus ámbitos; que es un campo de discordia y de relatividad sobre el que no habrá acuerdo alguno debido a la pluralidad de creencias religiosas, visiones del mundo, intereses, deseos y proyectos de vida y de sociedad en los que se fundan los diversos proyectos éticos y morales; que es algo de lo que no se puede hablar, en rigor, con racionalidad, etc.

Los dos enfoques de ética que aquí presentamos controvierten estos lugares comúnmente aceptados, aunque lo hacen con distintas razones. Proponen además, modos nuevos de abordar dos grandes problemas que aquejan a todo sistema ético moderno: el

[1] Especialmente por Franz Hinkelammert y Enrique Dussel.

de la fundamentación racional de la ética, y el de la relación entre la convicción o acuerdo determinado en materia moral, y la acción práctica [2].

1. La ética funcional de mercado

Escuchamos a menudo que el neoliberal es el capitalismo más destructor y salvaje, sin moral, sin ética; más aún, antiético e inmoral. Se dice esto porque ética nos remite a conceptos como dignidad y derechos humanos, respeto por el Otro, reconocimiento entre sujetos, solidaridad, cooperación, humanismo, bien común, etc., todo lo que el neoliberalismo quiere acabar y está acabando en muchas partes, en muchos ámbitos de la vida social.

Esta idea comporta una gran verdad, pero al mismo tiempo oculta otra. La verdad que afirma es que el capitalismo salvaje neoliberal es un orden económico destructor y deshumanizante. La verdad que oculta es que el neoliberalismo no es un sistema antiético e inmoral. Lo que está en juego no son nuestras percepciones fundamentales, sino los conceptos con los cuales las organizamos. No se trata de un simple asunto académico, sino de la manera de cómo vemos la realidad y por lo tanto, también, de cómo problematizamos las alternativas.

Existe hoy un único sistema ético universal sobre cuyo trasfondo se declaran el pluralismo y relativismo éticos como inevitabilidad empírica y teórica. Se encuentra afirmado por las relaciones económicas y es el tribunal supremo y el principal pedagogo moral de la sociedad civil. Su reino no es del mundo académico, sino del mundo empírico del cual es hoy soberano. Ese sistema es la ética del mercado, que es apenas una forma de ética funcional.

Ubicado este tipo de ética, nuestra comprensión de la ética puede variar mucho, y del mismo modo nuestra comprensión de las alternativas. Para mostrarla mejor, podemos recurrir a una pequeña historia del tema, en la cual la protagonista es la teoría económica.

[2] El problema de cómo alcanzar una argumentación racional de la ética que por su fuerza discursiva coadyuve al consenso moral o ético de una sociedad, y más aún a nivel planetario, parece insoluble empírica y lógicamente. A la diversidad de intereses, culturas, tradiciones, cosmovisiones existentes, que hacen casi imposible un acuerdo sobre lo aceptable o reprobable en nuestras sociedades y en el mundo en términos de moral o ética (escepticismo moral empírico), se añade la idea moderna de que es imposible un paso argumentativo lógico entre la esfera de lo que es y la de lo que debe ser (falacia naturalista).
Como si esto fuera poco, tampoco parece existir manera alguna de asegurar que lo que se acepta que debe hacerse efectivamente se haga, o que la manera de vivir que se declara efectivamente se viva. Siempre existirá el abismo de la decisión de cada cual, independientemente de sus distintas declaraciones al respecto, lo cual cuestiona si vale la pena el intento de reflexión racional de la ética.

2. Economía y economía

> ...el término económico, usado generalmente para describir un tipo de actividad humana, está compuesto por dos significados. Ambos tienen raíces distintas y son independientes uno del otro... El primer significado, el formal, surge del carácter lógico de la relación medios-fines, como cuando usamos "economizar" (en su acepción de ahorrar) o económico (barato); de ahí procede la definición del término económico en términos de escasez. El segundo significado, el substantivo, señala el hecho elemental de que los seres humanos, como cualquier otro ser viviente, no pueden vivir sin un entorno físico que les sustente; éste es el origen de la definición substantiva de lo económico. Ambos significados, el formal y el substantivo, no tienen nada en común [3].

Partiendo de esta reflexión, podemos decir que, en su significado substantivo, la economía refiere a las acciones humanas en vistas a la reproducción y desarrollo de la vida, o en otros términos, a la consecución de los medios materiales para la satisfacción de las necesidades humanas vitales (del tipo que sean). En esta perspectiva, un sistema económico se juzga desde su capacidad para garantizar dicha reproducción, a partir de un criterio de racionalidad que es la sostenibilidad y desarrollo de la vida humana y natural [4]. Podemos llamar a esta racionalidad reproductiva, o racionalidad material fundante [5]. Una ciencia económica, desde esta perspectiva, tendrá por objeto el análisis de las acciones e instituciones humanas orientadas a esta finalidad de la reproducción a la luz del criterio de racionalidad anotado.

En su significado formal, la economía refiere a las acciones e instituciones humanas de tipo instrumental medio-fin, que en el ámbito de la producción material apuntan a maximizar el uso de los recursos materiales y reforzar la institucionalidad más adecuada a la maximización buscada. En otras palabras, se trata de la obtención del mayor producto posible a partir de los medios materiales y humanos al alcance. La racionalidad que orienta este tipo de actuar es una racionalidad abstracta medio-fin (Weber) que prescinde de lo substantivo, y no ve los problemas de tipo reproductivo o los declara externos. Una ciencia económica desde esta perspectiva, tendrá por objeto el análisis del sistema de relaciones medio-fin que

[3] Polanyi, Karl, *El sustento del hombre*. Madrid, Ed. Mondadori, 1994, pág. 91.

[4] Que son su condición de posibilidad y al mismo tiempo su finalidad. Pasa a ser, entonces, la idea regulativa básica de todo el pensamiento económico realista (y derivado de ese realismo, de la crítica económica).

[5] Cf. Hinkelammert, 1995 y 1996. Decimos racionalidad material fundante para distinguirla de la racionalidad material de Max Weber (racionalidad de valores y fines), como del carácter material de las costumbres, fines, ideas de bien y de virtud presentes en las éticas materiales comunitaristas. A diferencia de estos conceptos de "materialidad", la racionalidad reproductiva aquí es considerada universal y al mismo tiempo concreta.

constituyen la producción material de la sociedad, y la reproducción y fortalecimiento de dicho sistema de relaciones medio-fin, en los marcos de una cada vez mayor maximización abstracta.

En la teoría económica predominante hoy, este segundo significado ha tomado carta de ciudadanía y se ha impuesto como paradigma dominante. De este modo, problemas como la pobreza y la exclusión mundiales, o la debacle ecológica y ambiental, están situados fuera del ámbito de dicha ciencia. Se trata de problemas externos del "entorno", asuntos de valor o en el mejor de los casos de política, y no refieren en ningún momento a la racionalidad o irracionalidad del orden económico.

En el propio concepto de economía como ciencia que "estudia el uso alternativo de recursos escasos", se contiene ya el sentido de que no hay para todos (escasez), y de que siempre habrá, en medio de la escasez, recursos alternativos (naturaleza infinita). Teorías críticas que denuncien la irracionalidad (es decir, el carácter suicida) del orden económico actual, son declaradas formulaciones que se sitúan fuera del ámbito de la ciencia (ética, ideología, filosofía o teología).

Pero esta totalización del sentido formal de la economía, operado definitivamente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, y radicalizado hoy con la nueva versión politizada de la neoclásica (Hayek), no pudo darse sin haber, en alguna medida, dado por resueltas las demandas substantivas de la economía, de modo que pudiera pensarsn términos formales sin más preocupación [6].

Declarar el mercado como un orden maravilloso y perfecto, correspondiente al despliegue de la libertad natural, que permite vivir de una manera civilizada y cada vez con mayor bienestar a la gran mayoría de los seres humanos; y declarar al mismo tiempo que la pobreza era un fenómeno residual, marginal e inevitable del mercado, hizo posible el desarrollo del enfoque formal y tautológico del automatismo de mercado. Una vez aceptada dicha argumentación empírica, podía prescindirse en el pensamiento económico de todo concepto de necesidades para entrar en el infinito universo de las preferencias y los deseos, pilar del abstracto determinismo sistémico neoclásico [7], que formula las leyes de un sistema económico que "por definición" ya garantiza la satisfacción de las necesidades. En otras palabras, el determinismo histórico de Adam Smith hace posible el posterior determinismo sistémico de la neoclásica.

La afirmación substantiva de tipo empírico que abre el camino para el desarrollo de la ciencia formal es siempre una puerta abierta para el examen de su verdad o falsedad, y de su consistencia o inconsistencia. Debe pues, asegurarse metodológicamente que consideraciones de orden substantivo (materiales y posteriormente definidas como valorativas) queden fuera del marco de la ciencia. Este argumento "substantivo" o "material" en términos de Weber, sólo se empleará en lo sucesivo en la crítica al opositor (socialismo).

Tanto el argumento de tipo substantivo que hace posible el desarrollo de la ciencia formal neoclásica (esto es, que el capitalismo de libre mercado es un producto no intencional de la evolución de la libertad natural que posibilita el desarrollo, progreso y bienestar de la mayoría de la humanidad y que coordina las acciones económicas de manera mucho más eficaz que cualquier institución humana), como en el argumento metodológico que expulsa de la ciencia toda argumentación substantiva (Weber) definen posiciones éticas.

En la primera postura (Smith), la acción moral del sujeto pierde toda relevancia desde el punto de vista social por su infinita pequeñez, pero sobre todo por la incapacidad de ser evaluada en sus efectos indirectos. Todavía más importante, es el surgimiento de un mecanismo social que realiza el bien común independientemente de la intencionalidad de los actores. En la segunda, al declarar argumentos substantivos problema de valores y de moral, y definirse como ciencia formal del ámbito medio-fin, la teoría económica se independiza del mundo de la moral y la ética y se consagra como ciencia neutralmente valorativa.

En ambos casos, y por caminos diversos, la ética en tanto referencia a la acción y compromiso del sujeto, queda fuera del ámbito de la economía. En el primer caso, porque la ética es realizada ahora por un sistema anónimo y al mismo tiempo producido y reproducido por la acción de todos: el mercado. En el segundo, porque la ética es un ámbito de la vida social del que se ha independizado la economía. En el pensamiento neoliberal se recupera el enfoque smithiano pero se lo radicaliza invirtiendo todos los términos.

Existe, como veremos, una complementariedad en los tres casos (liberalismo clásico, neoclásico y neoliberalismo) entre la teoría económica y la ética de buenas intenciones pero ineficaz de la que todos tenemos noticia que es el paradigma ético en que nos hemos socializado. Paradigma compartido por el sentido común occidental, la ciencia moderna y la llamada Cristiandad.

---

[6] También influyen en esta victoria del formalismo, el propio desarrollo del mercado mundial capitalista y el desarrollo técnico y científico que impregnaron al pensamiento del siglo XIX un fuerte positivismo y fe ciega en el progreso económico y de la ciencia; por otra parte, influye también la profunda crítica de Marx que desnuda el carácter destructor del capitalismo en el orden de la vida y coloca en insolubles aprietos a la reflexión burguesa de lo substantivo. En ese sentido el formalismo es también *reflejo* de la lógica del mercado, y *huída* ante la interpelación de Marx.

[7] Acerca de las nociones de determinismo sistémico e histórico, ver Hinkelammert 1996, capítulo IV.

3. La ética funcional en Adam Smith, la moral del "buen competidor"

Contrario a las ideas en boga, la ciencia económica surge de un debate moral que más que asunto teórico, era un problema político que impedía o entrababa la acción de los grupos económicos emergentes de la naciente sociedad capitalista [8].

David Hume y Adam Smith logran estructurar un pensamiento que da fin al debate entre comercio y virtud. Según Hume, el ser humano no es más egoísta que gregario. La mayoría de individuos, analizada su vida, son más gregarios que egoístas, pero su benevolencia es parcial. Esa parcialidad, que no rebasa el ámbito de la familia, las amistades y los seres cercanos, es quizá más peligrosa para la unidad de la sociedad que el propio egoísmo, y con frecuencia motiva severas disputas.

La parcialidad no es sólo atributo de las acciones benevolentes, sino de todo tipo de acciones humanas. No sólo no es posible la benevolencia universal (que un sujeto sea benevolente con todos los seres humanos) sino que tampoco es posible la maldad universal. Acciones benevolentes conllevan a menudo daños a terceros, y al contrario, acciones egoístas producen a menudo efectos positivos en terceros. Y el sujeto de la acción no puede conocer a plenitud todos los efectos indirectos de sus acciones, y mucho menos preveerlos (no hay omnisciencia). Por tanto, no existe una relación causal directa entre la intencionalidad y los efectos de las acciones, por lo cual la consideración de las intenciones de las acciones humanas no es un criterio suficiente (y casi que ni necesario) para el juicio de dichas acciones desde el punto de vista del conjunto social.

De este análisis se desprenden dos afirmaciones distintas aunque complementarias. Primera, que el beneficio o daño que una acción particular pueda significar para el resto de sus congéneres y para el orden social no es un asunto moral. En otras palabras, que se requiere de una ciencia de la sociedad para la evaluación de qué es bueno o malo para todos o para el orden social. La ética es insuficiente para dar cuenta de sus propios problemas. Segunda, en estrecha relación con la primera, que la primera tarea de una ciencia social debe ser investigar cómo es posible que a partir de acciones parciales y fragmentarias, a menudo competitivas y opuestas unas a otras, sea posible el surgimiento de la convivencia y el orden social, su mantenimiento y desarrollo. De este modo Hume separa la moral de la constitución y sostén del orden social, y expulsa del ámbito de la moral el problema del bien común.

Hume no comparte la idea de que la acción del gobernante pueda considerarse un suficiente principio explicativo y constitutivo de la socialidad existente. Por poderosa que sea su influencia, no deja de ser mínima en la magnitud de las interacciones sociales del conjunto. Con esto rompe de paso el esquema de pensamiento social que desde Maquiavelo y Hobbes otorga al gobernante el peso fundamental del desarrollo social. Hume concibe que la socialidad es posible gracias a artificios llamados instituciones, constituidas de manera social pero no consciente, moldeadas en procesos evolutivos lentos que trascienden varias generaciones, en los que la intencionalidad de los individuos y de los gobernantes no deciden sobre los resultados del movimiento en su conjunto. Se trata de procesos espontáneos pero no arbitrarios ni irracionales, que se van afirmando por la propia experiencia social (ensayo-error). Muestra, mediante un método de reconstrucción histórica especulativo, la constitución de la propiedad y los contratos, la justicia, el Estado, el mercado, etc., como producto de la evolución social. En este punto, al igual que Adam Smith, comparte la idea común en los ilustrados escoceses de la época, de que si bien la Historia la hacen los hombres, ella no es el producto de ningún plan humano.

Esto significa que los artificios que hacen posible la vida social y un determinado orden, las instituciones sociales, no son producidas de manera consciente. Para Hume, la experiencia social consagra, en períodos muy largos de tiempo, ciertas reglas de comportamiento que al ser universalizadas constituyen tal institucionalidad. La estabilidad de la posesión, de la transmisión de la posesión por consentimiento y del cumplimiento de las promesas, son las tres reglas fundamentales sobre las cuales se han erigido las instituciones modernas (propiedad privada, mercado, Estado, etc.). Reglas que el mismo interés propio debe respetar para su realización.

---

[8] En Inglaterra, la discusión, agudizada a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, se centraba en las consecuencias del comercio en la moral y las costumbres. Los moralistas denunciaban la decadencia moral como efecto de la sociedad mercantil emergente. Esta decadencia moral no era otra cosa que la antesala de la decadencia general de la sociedad, a la luz del humanismo cívico, pensamiento inspirado en Maquiavelo *(De Civitas)*, según el cual la decadencia de las virtudes públicas era la principal causa de la decadencia de las sociedades tal y como lo atestiguaba el ejemplo del Imperio Romano.
Mandeville, crítico de este humanismo cívico —que era el pensamiento dominante de la época— compartía con los moralistas el diagnóstico de decadencia moral en que se encontraba la sociedad inglesa; pero contrario a ellos, afirmaba que los vicios, y en general todas las formas de egoísmo desatados, no eran más que la base sobre la cual se construía el Imperio Británico. Elevaba el egoísmo al rango de principal característica de los seres humanos, y el beneficio o la utilidad propia como las fuentes primarias de la socialidad. El problema no era por tanto expurgar el egoísmo sino saberlo encausar, para lo cual se precisaba la acción de sabios gobernantes capaces de estimular las pasiones y vicios que fomentaran la industriosidad del pueblo. Moral y opulencia eran incompatibles.
Esta radical separación entre virtud y prosperidad pública fundada en el mercado no favorecía los intereses de los sectores emergentes liberales. Al escandaloso cinismo y franqueza mandevillianos, era necesaria un respuesta que superara esta aguda oposición entre las costumbres, la religiosidad y moralidad tradicionales de la sociedad en transición, y el nuevo sistema económico que se abría paso.
Esa tarea la inician moralistas como Shaftesbury y Hutcheson, fundadores de la escuela moral escocesa, pero la culminan David Hume y Adam Smith.

En esta misma línea, Adam Smith en su *Teoría de los Sentimientos Morales* (TMS) analiza las acciones morales y sus determinantes (históricos, sociales, naturales y cuasi-trascendentales), y formula un sistema moral que descansa en cuatro grandes tipos de virtudes: la prudencia (cuidado de los asuntos propios), la justicia (cuidado de que las acciones no dañen a otros), la benevolencia (interés desinteresado por la suerte y felicidad de otros) y el dominio de sí (control de todo tipo de pasiones naturales).

Sin embargo, el esquema puede reducirse a tres. La benevolencia no es necesaria para la vida de la sociedad, como lo es la justicia. Veamos algunas de sus expresiones más significativas al respecto:

> ...aunque entre los diferentes miembros de la sociedad no hubiera amor y afecto, la sociedad, aún menos feliz y agradable, no necesariamente se disolvería. La sociedad puede subsistir entre hombres diferentes, como entre diferentes mercaderes, a partir de un sentimiento de su utilidad, sin amor o afecto mutuos; y todavía podría ser sostenida por un mercenario cambio de buenos oficios de acuerdo con un valor acordado... La benevolencia, por lo tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede subsistir, aunque no en el estado más confortable, sin benevolencia, pero la prevalencia de la injusticia tiene que destruirla completamente (TMS, págs. 85s.).

> ...la benevolencia es el ornamento que embellece, no el fundamento que soporta el edificio... la justicia, por el contrario, es el principal pilar que mantiene en pie todo el edificio. Si éste es removido, la inmensa fábrica de la sociedad humana... debe en un momento desmoronarse en átomos (*Ibid.*, pág. 86).

¿Y qué es justicia para Smith? Al igual que para Hume:

> Las más sagradas leyes de justicia... son las leyes que salvaguardan la vida y persona de nuestros vecinos; le siguen las que resguardan la propiedad y las posesiones; por último las que guardan lo que llamamos los derechos personales, como cumplir las promesas (léase contratos) (*Ibid.*, pág. 84).

Se trata de un cambio radical del concepto de justicia en la teoría moral. Aquí justicia es, como justicia de ley, negativa, coactiva, abstracta y formal. Aquí, a pesar de afirmar la prohibición de matar, justicia no está relacionada con la reproducción de la vida de todos los miembros de la sociedad (consideración substantiva o "material") [9].

Por su parte, la búsqueda de la mejora de condición (interés propio), principal tarea de la prudencia smithiana y el autodominio, autocontrol o dominio de las pasiones (que tiene que ver con el control de las pasiones intensas e inmediatas, en vistas a las apacibles pero más fuertes por lo duraderas, como la paciencia y el ascetismo necesarios para el éxito del ahorrador), son las dos virtudes subjetivas más importantes. La primera es el verdadero motor del desarrollo social y de los individuos; la segunda es la conducción más eficaz de aquélla. Ambas son también necesarias si una sociedad quiere vivir y desarrollarse. Una sociedad sin interés propio o "deseo de mejora de condición" (términos amables del egoísmo mandevilliano) se derrumba en el largo plazo por falta de industriosidad.

De este modo, puede comprenderse que para el escocés, una vez definidas unas reglas básicas de juego (reglas de justicia) y liberada la búsqueda de los intereses propios de los individuos, es posible producir el mayor beneficio público y privado en una sociedad mercantil. No existe el llamado "problema Adam Smith" [10].

Si Hume despejó el camino al plantear el problema en términos de objetividad social y no de moral, Smith fue más allá al elaborar el sistema moral correspondiente al orden capitalista cuyo motor es la búsqueda de mejora de condición. El paso lógico que sigue (RN) será la investigación de cómo opera socialmente esta pasión de lucro y beneficio propio que ha sido elevada al rango de virtud con los nuevos y delicados nombres de "interés propio", "amor propio", "búsqueda de mejora de condición", etc.

Smith aplica la idea de los efectos no intencionales de la acción humana como esencia de toda regularidad y ley social, al ámbito de la economía. En la TMS afirma que en el mercado se articulan los intereses particulares de un modo tal como si una mano invisible condujera hacia el bien general y la armonía las acciones egoístas de los seres humanos. En la *Riqueza de las Naciones* (RN) intentará estudiar el modo cómo opera este maravilloso sistema (mercado), que del caos originario produce un orden de bienestar y opulencia, que del egoísmo generalizado construye el bien común. Para Smith, el mercado es el resultado de

[9] "La paz y el orden es más importante que cualquier ayuda a los miserables" (*Ibid.*, pág. 226).

[10] Famosa por su primera frase que decía: "Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ello más que el placer de contemplarla" (TMS: 9), y contrapuesta a aquella famosa sentencia de la RN que decía: "...el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una de estas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta y así obtenemos de los demás la mayor parte de los beneficios que necesitamos... No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas" (RN: 17). La TMS dio pie a una superficial polémica que en el mundo académico se tituló el llamado "problema Adam Smith", que consistía en cómo conciliar tan opuestas ideas, la una benevolente (TMS) y la otra egoísta (RN). Sin embargo, hemos mostrado que no hay tal contradicción. Para Smith, la benevolencia es ornato; la ley y el interés propio son necesidades vitales de una sociedad

la libertad natural, es el sistema óptimo de coordinación económica de acciones parciales, produce el bien de la inmensa mayoría, y es mecanismo regulador de la población que en épocas de crisis condena a muerte a parte de la población más desfavorecida, y que en épocas de auge estimula la procreación.

En síntesis, Adam Smith culmina la obra de Hume. No sólo separa la ética de pensamiento social y la reduce al ámbito de lo privado, sino que elabora el sistema ético del empresario y con ello del orden capitalista. Crea las bases para el surgimiento de la ciencia económica, paradigma de las ciencias sociales modernas, y del determinismo histórico burgués, y percibe con claridad que el futuro del capitalismo está en la constitución de la industria del deseo [11]. Así mismo, sienta las bases del posterior despegue de la economía como ciencia formal.

Tras Smith, la teoría económica liberal asume que el mercado es el medio natural que regula la acción económica. Poco a poco se consagra la idea del automatismo del mercado y su capacidad autorreguladora.

Una vez definido el mercado como producto natural de la historia, como sistema autorreferente y como medio de bienestar general y progreso, están dadas las condiciones para el despegue definitivo de la economía como ciencia formal, cuantitativa y sistémica, tal y como la conocemos hoy. En el contexto neoclásico de esta economía formalizada, desaparece toda consideración ética o moral. Corresponde a este período la elaboración de una metodología como la de Max Weber, en la que el eje no es ya la declaración de que el mercado realiza el bien general, sino que el orden económico y la ciencia correspondiente no tienen que ver con la ética, como resultado de la diferenciación de esferas de la vida social. En la neoclásica, economía ya no es más (al menos en su autoconcepción) economía política.

El triunfo del formalismo económico sobre la concepción substantiva de la economía está acompañado de un cambio de la relación de la economía con la ética. Una vez que se declara que el sistema de mercado resuelve las necesidades humanas y realiza el bien común, puede hacerse economía estrictamente formal y declarar la ética como esfera exterior. Del mismo modo, aunque se cambien los términos del problema se trata de dos enfoques complementarios. Determinismo histórico y determinismo sistémico burgués son también complementarios. No obstante, conceptos como efectos no intencionales, contingencia y parcialidad de los actores, evolucionismo moral e institucional y figuras mítico-religiosas como la mano invisible, son reemplazados por presupuestos formales, racionalidad económica formal y cuantitativa, conocimiento perfecto y movilidad infinita de factores, etc., todo ese mundo de economía ficción que declara la realidad económica como desviación del dicho mundo ideal construido (empiria).

La economía burguesa nunca dejó de ser economía política. Pero explícitamente vuelve a ser tal con el pensamiento neoliberal. Esto implicará de nuevo un cambio en la forma de plantear los problemas económicos y éticos, que en cierto modo significan una vuelta (esta vez radicalizada y en varios puntos invertida) a Smith.

4. Friedrich Hayek, el sistema como sujeto

Ya en 1940, para Hayek, el keynesianismo, el nazismo y el socialismo son esencialmente lo mismo: proyectos económicos y sociales que atentan contra los máximos productos de la historia humana: el mercado y la libertad individual. Retomando (tras un abandono de más de un siglo) la idea de los ilustrados escoceses de la evolución natural o cuasi-natural de las instituciones sociales vía efectos no intencionales, a partir de el aprendizaje de ciertas normas o reglas elementales de convivencia y sin las cuales no es posible la sobrevivencia de la sociedad, Hayek afirma la constitución de una relación circular en la que los individuos en su acción histórica constituyen de manera no intencional un orden extenso como el mercado, que a su vez impone a todos y cada uno las reglas de la sobrevivencia. Así, dice Hayek, se producen los órdenes complejos organizados, auto-regulados y auto-reproductivos.

Las normas de conducta y los hábitos vigentes en una sociedad cumplen en el plano de la orientación del comportamiento general del individuo el papel del sistema de precios en el cálculo y la acción económica. El individuo no tiene un conocimiento detallado y causal del mundo en que debe desempeñarse, pero las normas vigentes en la sociedad le guían en tanto muestran el modo como en esa sociedad se asegura la posibilidad de éxito o el decidido fracaso de una acción. En cada sociedad existe una especie de código aceptado por todos (o al menos esto se presume o presupone) que define el modo adecuado de relacionarse los individuos, el "modo de hacer las

[11] "El rico apenas consume más alimento que el vecino pobre. La calidad puede ser muy diferente y la preparación más adecuada, pero por lo que toca a la cantidad es poca la diferencia... El deseo de alimento se halla limitado en todos los seres huamnos por la limitada capacidad de su estómago, pero el deseo de conveniencias, aparato, mobiliario, ornato en la construcción, vestido, equipaje, parece que no tiene límite ni encuentra fronteras" (RN, pág. 159). Aquí está clara la idea de que el gran motor del progreso económico no son las necesidades sino los deseos. El mundo de la necesidad es finito, el del deseo infinito. El verdadero motor de la industriosidad de un pueblo y la riqueza de una nación es ahora el deseo nunca satisfecho ni posible de satisfacer de los ricos y encumbrados. Deseo de pocos que de manera no intencional, dice Smith, abre siempre nuevos campos de trabajo para los pobres y de este modo produce un bien donde no se lo propone. En el capitalismo está muy clara la diferencia entre la necesidad y el deseo desde Adam Smith. El capital sólo puede desarrollarse ilimitadamente sobre la explotación ilimitada del deseo. La identificación que la teoría económica burguesa hace de necesidad y deseo es algo más que una confusión. Al respecto ver Mo Sung, "Deseo mimético, exclusión social y cristianismo", en *Pasos* No. 69 (1997).

cosas" [12]. Ese código, es, para Hayek, la moralidad vigente:

> Vivimos en una sociedad civilizada porque hemos llegado a asumir, de forma no deliberada, determinados hábitos heredados de carácter fundamentalmente moral... la aceptación de las normas morales transmitidas por tradición —normas sobre las cuales el mercado descansa...— es lo que nos permite generar y utilizar un volumen de información y recursos mayor del que pudiera poner al alcance de la comunidad una economía centralmente planificada (Hayek, 1990: 33s.).

Podemos identificar algunas de sus normas básicas: inviolabilidad de la propiedad privada, el respeto a los contratos, al intercambio, al comercio, la competencia y el beneficio [13]. Son básicas porque sin su seguimiento no es posible el mercado. A su vez, se trata de las normas que el mercado necesariamente afianza y dentro de las cuales hace posible otras.

Esta moral no es natural ya que no obedece a una supuesta naturaleza humana (que para Hayek es básicamente instintiva). Tampoco es un producto de la razón. Es producto de procesos de evolución cultural en los que la tradición, el aprendizaje y la imitación han jugado un papel fundamental:

> ...los órdenes espontáneos... se forman a sí mismos. Las normas que facilitan su funcionamiento no fueron apareciendo porque los distintos sujetos llegaran a advertir la función de las mismas, sino porque prosperaron en mayor medida aquellos colectivos que, sometiéndose a ellas, lograron disponer de más eficaces esquemas de comportamiento. Esta evolución nunca fue lineal, sino fruto de un ininterrumpido proceso de prueba y error, es decir, de una incesante experimentación competitiva de normativas diferentes. Las prácticas que acabaron prevaleciendo no fueron fruto de un proceso intencionado, aunque la evolución que las originó fuera en cierto modo similar a la evolución genética y produjera consecuencias en alguna medida comparables (Hayek, 1990: 53).

Como todo proceso de selección evolutiva, en que sólo los más capaces sobreviven y prosperan [14], en este proceso de evolución moral sólo las normas más eficaces se mantuvieron con el tiempo y se afianzaron. Pero no sólo las normas. Los grupos que asumieron esas normas y aceptaron la tradición, pudieron crecer mucho más que el resto de grupos, y por tanto desarrollarse:

> Las normas y usos aprendidos fueron progresivamente desplazando a nuestras instintivas predisposiciones, no porque los individuos llegaran a constatar racionalmente el carácter favorable de sus decisiones, sino porque fueron capaces de crear un orden de eficacia superior —hasta entonces por nadie imaginado— a cuyo amparo un mejor ensamblaje de los diversos comportamientos permitió finalmente —aun cuando ninguno de los actores lo advirtiera— potenciar la expansión demográfica del grupo en cuestión, en detrimento de los restantes (Hayek, 1990: 57).

La circularidad que constituye y reproduce el orden extenso tiene como eje al sistema normativo. La sujeción a las tradiciones y normas establecidas es lo que posibilita al individuo la sobrevivencia. Si ésta es la moralidad en rigor (porque para Hayek la moral altruista y de solidaridad es arcaica y no debe de recibir tal denominación) que posibilita la vida y reproducción, esta moral es un "cálculo de vidas" [15] y el problema del discernimiento moral es bastante simple. Seguir la tradición —o sea cumplir la normatividad del orden extenso cuyo eje es la normatividad de mercado— y sobrevivir, o no cumplirla y morir. Para Hayek, la pobreza se explica porque hay grupos de la sociedad que se resisten a asumir la moralidad del orden extenso (del mercado) y se mantienen atados a morales atávicas de altruismo, solidaridad, compasión y cooperación. Constata con cierta melancolía que la sociedad moderna no logra deshacerse completamente de esa moralidad atávica, que todavía permanece en los núcleos familiares, en los ámbitos locales, en algunos intelectuales y movimientos sociales.

La principal amenaza del orden social no será ya la parcialidad de la benevolencia sino la existencia de

---

[12] En orden a conseguir ciertos resultados, no existe, en principio, distinción alguna entre lo que procede hacer y lo que correspondería hacer. *Hay tan sólo una manera establecida de hacer las cosas.* Conocer el mundo a este respecto, es saber lo que debe o no debe hacerse en determinadas circunstancias; y para obviar los peligros que nos acechan es tan importante saber lo que en ningún caso procede hacer, como lo que hay que hacer al objeto de propiciar determinados resultados (Hayek, 1985: 47).

[13] En este aspecto Hayek sigue a Hume, quien en su *Tratado de la Naturaleza Humana* había mostrado: 1) la inevitabilidad de la propiedad, el respeto a las promesas y contratos, y el derecho en toda sociedad humana; 2) el carácter cuasi-natural de tales instituciones y estructuras normativas; y 3) el que son productos espontáneos de procesos sociales evolutivos (cf. Hume, 1739/1992, III, I; III, II).

[14] "Los procesos de evolución biológica y cultural... están regidos... por un mismo tipo de selección: la supervivencia de los más eficaces en el aspecto reproductivo, esencialmente, la diversificación, la adaptación y la competencia son procesos de especie similar... especialmente en lo que atañe a los procesos de propagación. Ahora bien, la competencia no sólo constituye la piedra angular de la evolución pasada, sino que es igualmente imprescindible para que los logros ya alcanzados no inicien procesos de regresión" (Hayek, 1990: 62).

[15] "...viene de antaño la idea de que quienes adoptaron las prácticas del mercado competitivo consiguieron mayor aumento demográfico y desplazaron a otros grupos que siguieron costumbres diferentes (pág. 192) ...sólo los grupos que se comportan conforme a ese orden moral logran sobrevivir y prosperar" (pág. 212). "Lo que decide qué sistema va a prevalecer es el número de personas que cada sistema es capaz de mantener" (pág. 204). (Hayek, 1990).
"Una sociedad requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no *a la manutención de todas las vidas*, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, *las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas'*: la propiedad y el contrato", *El Mercurio*, Santiago de Chile, 19. IV. 1981, citado por Hinkelammert, 1995: 78.

cualquier tipo de benevolencia. Benevolencia es la expresión moral del orgullo de quienes no reconocen o no quieren aceptar los límites que impone la contingencia humana, y creen que pueden arreglar el mundo o rehacerlo mejor que lo que lo hacen los procesos espontáneos y naturales de la evolución social. Esas morales atávicas las esgrimen los mayores enemigos del mercado y por tanto del género humano: el socialismo y demás formas de constructivismo racionalista que creen posible una orientación consciente de la sociedad.

En Hayek, el sujeto se ha invertido. Ahora el sujeto de la historia es el sistema que garantiza y dictamina sobre la vida y la muerte de las personas. Este sistema autorreferente y autorreproducido impone una moralidad y una racionalidad determinada como condición de sobrevivencia. Tiene secuestrada la vida humana y aspira a secuestrar también la dignidad y la imaginación humanas por la vía de la industria del deseo. Acepta el pluralismo moral sobre la base de una moral que en principio no es una moral a escoger, porque el no adoptarla conduce a la exclusión y la muerte, aunque el adoptarla tampoco sea garantía de vida. Aquí las obras cuentan, pero tampoco son garantía alguna. Los designios de este *Moloch* no están al alcance del pequeño humano.

Si con Smith delinear un nuevo discurso moral fue condición para el despegue del sistema y la teoría económica liberales, con Hayek éstos ajustan cuentas con su pasado. Ahora, el orden económico y la teoría correspondiente se desembarazan con cinismo de la pretendida neutralidad valorativa neoclásica y de la moral del buen burgués smithiana y declaran triunfantes: el sistema impone a los sujetos su moral y su teoría moral: la aceptan o mueren.

El correlato de este moralismo de sistema con poder de juzgar sobre la vida y la muerte de los sujetos es el triunfo absoluto de la economía formal sobre la sustantiva. El orden formal y abstracto del mercado dan la vida. La nueva ciencia ha triunfado. Eficiencia formal y cálculo es la esencia de la buena nueva.

5. El fundamento de la ética funcional

El núcleo duro de la ética funcional del mercado no aparece como ética. Está oculto a los ojos de la superficial mirada de una moral exclusivamente personalista. Como resultado de la fuerza compulsiva de los hechos generada por el modo como la sociedad reproduce su vida en los marcos de determinadas relaciones sociales de producción, no aparece como producto humano sino como realidad exterior. Por ello, todos los tradicionales términos y presupuestos de la ética (intersubjetividad, libertad, conciencia, responsabilidad) aparecen aquí trastocados.

En el marco de esta normatividad básica se desplazan los discursos de valores, la normatividad y legalidad jurídico-política y las mediaciones necesarias, a menudo complejas y tensas, con las culturas, los sistemas religiosos, de tradiciones y costumbres que acompañan a las sociedades concretas.

Una vez que esta ética funcional se ha impuesto en una sociedad y ha sometido al conjunto de la vida social, sus normas básicas se ocultan todavía más porque el discurso público sobre normas y valores [16] entra a ser ocupado por los discursos espiritualizados del sistema y por otras mediaciones culturales (míticas, religiosas, nacionales, étnicas, etc.) que dicha ética permite. Por ello, cuando tales normas básicas son explicitadas (como en el caso de algunos economistas) no se someten al mismo tratamiento que las otras normas morales, porque no se definen como discrecionales u optativas. Se definen como las mejores posibles, pero ante todo como imprescindibles para la vida social (necesarias), producidas por la evolución y totalmente indiscutibles e inamovibles (inevitables).

La ética funcional del mercado promueve, por si fuera poca la fuerza de su imposición objetiva (por vía de la fuerza compulsiva de los hechos), un discurso de naturalización de los valores (componente fundamental de las ideologías y el pensamiento espiritualizado de los sistemas sociales) para consumo público, y también se introduce en el ámbito de la intelectualidad asumiendo los patrones en uso de los restantes discursos éticos, lo que refuerza el ocultamiento de su verdadero carácter al presentarse (por ejemplo como utilitarismo, o cierto tipo de formalismo ético) como un discurso más.

La ética funcional de mercado es una ética social sistémica. No puede medirse con los parámetros de una ética personal, aunque impone normas de comportamiento individual y propone un sistema de valores al individuo. No es producida por acuerdo social. Es producida y reproducida por la propia dinámica de la reproducción social y el sometimiento

[16] La constitución de los valores como fundamentos de sí mismos es una exigencia sistémica de legitimación, exigencia que en la sociedad moderna sólo puede realizarse mediante discursos de universalización y atemporalidad de los valores. Por ello la discusión de esos valores a partir de otros valores es una discusión sin fin que no hace más que situarse en el terreno que los propios discursos de legitimación han determinado. Por bien intencionados que sean estos intentos de lucha, son poco eficaces porque no atacan al núcleo mismo de producción de esos determinados sistemas de valores. La discusión sobre los valores es importante, pero supone una previa confrontación, desvelamiento y enfoque alternativo de la ética funcional vigente.
La importantica del debate sobre los valores es calra porque la dialéctica histórica es también una dialéctica en el plano de los valores. Valores nuevos, que surgen a partir de las contradicciones del propio sistema social pero lo trascienden, son empuñados en preferencia por aquellos grupos sociales para quienes el sometimiento a los valores vigentes implica la muerte. De este modo, la lucha social y política también es una lucha en el plano de los valores. Entre valores nuevos que reivindican el derecho a la vida y la libertad para todos (todo proyecto ético, más si es emancipatorio es de pretensión universalista), y valores que reivindican el mantenimiento del sistema social excluyente (así se presenten bajo la forma de argumentos científicos). Entre valores alternativos de un proyecto social alternativo que pugna por abrirse paso en la historia, y los valores dados.

de los sujetos atomísticos del mercado; culturalmente se enriquece con el trabajo de intelectuales e ideólogos del sistema y se fortalece con el respaldo de toda la industria cultural capitalista.

Así, las normas básicas de esa ética funcional son reproducidas a diario por todos y cada uno de los sujetos, porque ellas determinan el ámbito de reproducción posible de la vida en dicho sistema. Los sujetos deben vivir y si sólo pueden hacerlo en marcos institucionales que no han escogido y frente a los cuales no tienen capacidad de transformación individual, es común que se sometan a esos mecanismos de fuerza mayor, que consideren dichos mecanismos como naturales o imposibles de comprender o transformar, y que busquen, por consiguiente, desarrollarse en los ámbitos de libertad y decisión que dichos marcos estructurales les ofrecen o permiten. En este sentido podemos decir que el sistema y su ética fundante se mantienen y fortalecen no gracias a una supuesta capacidad autorreguladora autónoma y sistémica, sino producto de la racionalidad reproductiva de los sujetos *en condiciones de sometimiento*, es decir, de la racionalidad reproductiva abstraída de la totalidad social y natural; una racionalidad reproductiva reducida a lucha por la sobrevivencia (pulsión reproductiva). En este punto de nuevo se manifiesta el carácter parasitario de todo formalismo, y su carácter deshumanizador.

Este circuito de muerte parasitario y auto-destructor de la acción reproducida en marcos de sometimiento sistémico, no tiene importantes variaciones mientras cada uno se mantiene en su microparcela de libertad y moralidad privadas. Esta privacidad, como única dimensión de la moralidad y la ética, es perfectamente funcional al sistema porque encubre o invisibiliza la ética funcional. Lo paradójico es que entre mayor es el autocentramiento del sujeto atomístico en sí mismo (solipsismo narcisista), mayor es la negación de sí y mayor el poder del sistema sobre el individuo.

La ética funcional determina todo el campo de las relaciones entre los seres humanos. Ella decide qué tipo de relaciones son posibles y qué tipo de relaciones no. Bajo su cánon se reproducen las relaciones de dominio, los espacios de reconocimiento entre personas, las relaciones de inclusión y de exclusión y los ámbitos de libertad de los sujetos. La definimos como ética porque es producto humano, norma la acción humana y, aunque no lo parezca, podemos decidir sobre ella, liberarnos de ella o transformarla. Sólo que no lo podemos hacer cada uno de manera aislada. Precisa una reflexión reproductiva referida a la totalidad social, es decir, precisa el concurso de la razón y el análisis y, en el terreno práctico, de la organización colectiva, comunitaria, y de una lucha que pasa por el campo de lo político. Por ello se precisa una distinción fina sobre el tipo de racionalismo que confrontamos y el tipo de racionalidad por recuperar.

La exterioridad y poder de la ética funcional del mercado es la de todo fetiche. Toda vez que los seres humanos reconozcan que tal poder no es otra cosa que un producto de sí mismos, se revela el fetiche como lo que realmente es: una inmensa estatua con pies de barro. Porque en rigor, el sistema descansa en la sumisión y el sometimiento de los sujetos. Los sistemas sociales son productos de la acción humana y constantemente son reproducidos por ella. Son objetivaciones de la acción de sujetos, que se imponen a cada uno de ellos como poderes externos. Sin sujetos no hay sistema, ni ética de trabajo, ni ética funcional. Si no hay reproducción de la vida de los productores, no hay sociedad ni sistema social posible.

Sólo que en este caso la soberanía de los sujetos sobre su obra trasciende sus voluntades particulares. Aquí la conciencia, la responsabilidad y el acto de libertad no pueden ser individuales si pretenden eficacia. Y de allí la urgencia y necesidad de la organización social y la acción política.

Frente a la ética funcional nada podemos en tanto individuos aislados, pero como fuerza social podemos transformarla y limitar sustancialmente su poder coactivo. Podemos buscar estructuras institucionales más acordes con las necesidades humanas, y sobre todo forzar a las instituciones a una mayor apertura a las necesidades e interpelaciones de los sujetos y de los organismos sociales.

Si no es posible la producción consciente de las relaciones sociales de producción, es decir, si no es posible prescindir de normas constitutivas del ordenamiento social y de sus institucionalidades e instituciones correspondientes, no es posible sustraernos a algún tipo de ética funcional. Que no podamos prescindir de la ética funcional no quiere decir que no podamos prescindir de una determinada forma de ella, o que no podamos limitarla o impedir las tendencias a la totalización que ella comporta. En ese sentido, el concepto de liberación no significa el fin de la heteronomía que impone toda ética funcional, sino consiste en un modo de relación con ella, en un marco complejo de interacciones entre diversos tipos de institucionalidades que comportan lógicas distintas (mercado, Estado, autogestión comunitaria), y organizaciones sociales de diverso alcance (locales, regionales, nacionales e internacionales), carácter (clase, étnico, género, raza, cultural, religioso, etc.) y grado de organicidad (partido, movimiento, red, opinión, etc.).

6. La crítica a la ética funcional: ética de la vida

Así como hay una complementariedad entre el imperio de la economía formal, el privatismo moral, la ética funcional y la neutralidad valorativa de la ciencia empírica, así mismo existe una fuerte complementariedad entre el carácter substantivo de la economía, la ética comunitaria y social de la vida (que es ética de la resistencia y de la liberación en

contextos de opresión) y la teoría social crítica y comprometida.

Para este segundo enfoque, la reproducción de la vida es criterio material y universal sobre todo sistema, toda ética y todo pensar con sentido. Es el criterio supremo para juzgar la validez de un sistema ético y la moralidad de todo sistema. No es un valor. Es la fuente y el criterio último de todo valor [17].

Una ética de la vida es necesariamente trans-sistémica. Refiere al sujeto vivo, real y concreto en cuanto anterioridad a todo sistema, pero refiere de manera privilegiada al débil, al pobre, al excluido, porque en ellos la realidad en cuanto vida negada se hace presente como clamor.

El excluido reclama acceso a los medios de vida y reconocimiento como sujeto. Lo hace por necesidad de vida, no por consideración moral; su reclamo es anterior a la consideración de proyectos de vida buena. Su reclamo podríamos decir, es producto del simple deseo y exigencia de vivir (pulsión reproductiva), es la voz de la necesidad originaria. Sin embargo, la satisfactoria respuesta a su legítima demanda sólo puede darse en los marcos de un orden social donde todos puedan vivir. Y para ello la pulsión reproductiva debe dar paso a la racionalidad reproductiva que implica una referencia a la totalidad social y natural. De ahí que el desarrollo consecuente de la demanda del oprimido no puede desembocar más que en un proyecto universal que requiere el concurso de la ciencia social crítica (ya no sistémica). Además, como hemos visto, la acción alternativa eficaz frente a la ética funcional sólo es posible de ser realizada mediante la acción colectiva.

A diferencia de la ética funcional que es normativa, formal y abstracta, la ética de la vida es crítica y criterial. No define de manera apriorística principios, normas o valores (aunque no desestima estos temas ni los elude), ni define qué tipo de vida hay que vivir, sino que analiza y juzga la realidad desde la negación de la vida que produce el orden positivo y se apoya para tal examen en el criterio universal material de la reproducción de la vida y en las ciencias sociales críticas. La ética de la vida dota de criterios toda la acción humana y permite la evaluación de toda norma, acción, valor, institución, sistema social o proyecto utópico. Ofrece criterios para relacionarnos adecuadamente con el mundo de la normatividad y la institucionalidad sin caer en esquematismos ni dualismos maniqueos, como ha sido hasta ahora la tradición de Occidente. Parte del reconocimiento de que su operativización requiere de la mediación y concurso del análisis social, porque el discernimiento de carácter social no es posible fundarlo sola ni preferentemente en las estructuras de la intencionalidad humana, sino en el análisis de las estructuras profundas de la vida social y en el estudio de los efectos indirectos de las acciones humanas.

Pero además de su función crítica, la ética de la vida se ubica como discurso constructivo. En ese sentido define claramente que no se trata de elaborar propuestas apriorísticas ni de tipo especulativo y académico, y define más bien un procedimiento para su acción constructiva, cual es el acompañamiento de los procesos sociales reales, el acompañamiento de los actores sociales populares, para a partir de allí coadyuvar con la reflexión la búsqueda de caminos alternativos y de liberación que dichos actores han emprendido.

Por último, la ética de la vida muestra que aunque la construcción de alternativas pasa por la constitución de un nuevo modo de organización social e institucional, toda institución conlleva siempre la tendencia a abstraer de la vida humana, y que un mundo humanizado no es posible de construir sobre la base de instituciones perfectas ni tampoco de la pura relación entre sujetos desprovista de toda mediación institucional, sobre todo en las sociedades complejas de hoy. Por lo tanto, la humanización de una sociedad descansa en una adecuada relación entre las estructuras y la acción social consciente de los sujetos. Se trata de pensar y construir modos de relaciones abiertas y flexibles entre sujetos e instituciones. Y esa es la base para desarrollar una nueva comprensión no formal, no institucional, y abierta de la sociedad democrática que todos anhelamos. Se trata de una democracia que antes que régimen político formal sea sociedad donde sea posible la vida de todos, y que, sobre esa base, posibilite la continua movilización e interacción de los grupos sociales y los intereses diversos, sobre la base de la prioridad para los débiles, a fin de que todos aquellos proyectos diversos de "vida buena" que no atenten contra la vida de otros puedan florecer en un diálogo sin fin.

---

[17] Sin embargo, a menudo hablamos del valor de la vida y del derecho a la vida. ¿Por qué? Porque hay negación de la vida por parte del sistema, porque hay víctimas y sacrificios humanos. Esta negación es hoy más evidente que nunca.
Desde la perspectiva del sistema capitalista, la vida del sujeto humano real y concreto es un valor. Un valor como cualquier otro, intercambiable y cuantificable (mercancía). Valen más unas vidas que otras, y hay vidas que no valen. Así, la reproducción de la vida humana no es criterio de valorización y de estructuración de un sistema de valores, sino al contrario, el sistema es el criterio de valorización de la vida humana. Así, se convierte a la vida humana —fundante—, en fundada y determinada por el sistema.
Para el sujeto la vida no es un valor, y menos un valor intercambiable. Tampoco es un derecho. Pero en un sistema que la niega y amenaza, se ve obligado a defenderla a como de lugar. Como se trata de un sistema de ley, un imperio de la ley que se apoya en un estado de derecho, el sujeto tiene que moverse en términos del sistema y constituye la vida como derecho y como derecho la reclama. Normalmente ese derecho tiene que arrancarlo, pero siempre argumentando que lo que arranca es un derecho, reconociendo con ello, que su vida es subsidiaria del imperio de la ley. La necesidad de argumentar el derecho a vivir se presenta porque existe un sistema que le niega la vida, y porque otros sujetos han perdido de vista el problema y se apela a su solidaridad. Porque entre sujetos racionales, sobra la necesidad de argumentar el derecho a vivir, o si la vida es un valor.
Sólo porque hay negación de la vida, la vida, fuente de todo valor, se convierte en valor. Ahora todo está invertido. Y producto de esta inversión es que el tema de la vida se vuelve necesariamente tema de la ética, y dicho valor debe ser fundado. La vida, que funda, debe ahora ser fundada. Y el argumento ético es quien tratará de defenderla y posibilitarla.
De ahí la necesidad de algo que en rigor parece un contrasentido: una ética de la vida.

Bibliografía

Assmann, 1997, *La idolatría del mercado*. San José, DEI.
Dussel, 1973, *Etica de la liberación*, 3 t. Buenos Aires, Siglo XXI.
Dussel, 1997, *Etica de la liberación en tiempos de globalización*. Madrid, Trotta, en prensa.
Hayek, 1985, *Derecho, legislación y libertad*. Madrid, Unión Editorial, vol. 1.
Hayek, 1990, *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*. Madrid, Unión Editorial.
Hinkelammert, 1996, *El mapa del emperador*. San José, DEI.
Hinkelammert, 1995, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI.
Hume, 1992, *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid, Tecnos.
Polanyi, 1994, *El sustento del hombre*. Madrid, Ed. Mondadori.
Smith, 1990, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la Riqueza de las Naciones*. México D. F., FCE.
Smith, 1986, *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford U. Press.

■

REVISTA
PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

• AMERICA LATINA: $ 18,00

• OTROS PAISES: $ 24,00

• COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

EDITORIAL DEI

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

RIBLA
Nº 27

EL EVANGELIO
DE MATEO

La Iglesia de Jesús,
utopía de una
Iglesia nueva

PABLO RICHARD
PAULO LOCKMANN
RICARDO FOULKES
PAULO NOGUEIRA
PEDRO LIMA VASCONCELLOS
JOSE CARDENAS PALLARES
FRANCISCO REYES ARCHILA
IVONI RICHTER REIMER
GUSTAVO GUTIERREZ
JORGE PIXLEY
LEIF VAAGE

EL ASESINATO ES UN SUICIDIO: DE LA UTILIDAD DE LA LIMITACION DEL CALCULO DE UTILIDAD

FRANZ J. HINKELAMMERT

Del rey Pirro, rey de la antigüedad griega, se cuenta que después de una gran batalla y su victoria en ella, exclamó: Otra victoria así, y estoy perdido.

El rey Pirro era un sabio. Supo evitar otra victoria así. Como resultado, pudo gobernar hasta el final pacífico de sus días, muriendo en la cama y sin las botas puestas. Lo pudo, porque evitó una segunda victoria de Pirro. Habría sido su fin.

Vivimos en un sistema que en 1989 ha tenido su victoria de Pirro. Sólo que el sistema no es ningún Pirro, y no tiene la sabiduría que el rey Pirro tuvo. El sistema se está empeñando en una segunda victoria. Se trata ahora de la victoria sobre toda resistencia humana frente a él. Si logra esta victoria, será la segunda victoria de Pirro, y por eso mismo el final. Pero no solamente el final del sistema, sino que de la humanidad también.

Sin embargo, el sistema sufre el vértigo de la segunda victoria de Pirro.

1. El contexto de la globalización

La palabra globalización se ha convertido en una palabra de moda. Pero esa no es ninguna razón para deshacernos de ella. Estamos actuando en un nuevo contexto de globalización que se ha impuesto en el último medio siglo. Globalización nos dice que el mundo es un globo, y que lo es cada vez más. Desde hace mucho tiempo se sabe que el mundo es redondo. Copérnico lo sabía, y Cristóbal Colón sacó de la tesis astronómica copernicana conclusiones que transformaron esta tierra. El mundo se globalizó y se hizo más redondo de lo que ya era para Copérnico. Toda la historia posterior puede ser escrita como una historia de globalizaciones subsiguientes, que hicieron más redonda la tierra en el grado en que revelaron cada vez nuevas dimensiones de esta redondez.

Cuando Alejando el Grande conquistó su imperio, se decía de él que con cada nuevo país apenas conquistaba una nueva frontera. El proceso de conquista era un proceso que aspiraba a una mala infinitud imposible de alcanzar jamás. La tierra parecía infinita, sin ninguna posibilidad o visión de conquistarla entera. No obstante, cuando la tierra resulta redonda su conquista parece posible. Por tanto, la propia tierra se transformó en un objeto por conquistar. Aparece la perspectiva de conquistarla entera. Ya el rey de España se jactaba de su imperio, en el cual no se ponía el sol. Y el colonialismo ya se refería a la tierra entera, que era ahora el objeto de colonización de parte del colonizador. Los siglos XVIII y XIX fueron siglos de carrera por la colonización del mundo de parte de la Europa colonizadora. Su *mapa mundi* tenía manchas blancas que la conquista eliminaría. A finales del siglo XIX todo el mundo estaba colonizado y repartido entre un puñado de países colonizados, los cuales eran pequeños al lado de la extensión del mundo conquistado.

No se conquistaba ya con cada nuevo país una nueva frontera, porque no había nuevos países. La tierra estaba repartida. Sin embargo había varios colonizadores. Ellos tenían ahora que enfrentar uno al otro para poder conquistar nuevos países. Empezaba la lucha por la repartición del botín. Con eso surgió ahora la lucha por el poder mundial. Si uno eliminaba a todos los otros, podía aspirar a ser el dueño total y global. Eso le dio a las guerras que siguieron el carácter de guerras mundiales, que se hacían por el dominio entero del mundo dominado de parte de un solo poder. La tierra como objeto de la conquista era ahora disputado entre los conquistadores.

Esta conquista tiene como *conditio sine qua non* el saber de la redondez de la tierra. Este hecho no aparece más que como un hecho de la astronomía. Pero tiene como resultado la toma de conciencia obligada del hecho de que la redondez de la tierra rebasa con mucho este hecho astronómico.

La globalización era más bien una palabra marginal. No obstante, en nuestro tiempo designa una

nueva etapa de esta redondez de la tierra que se distingue de una manera completamente nueva de las anteriores. De una manera compulsiva esta vez, estamos tomando de nuevo conciencia del hecho de que la tierra es un globo.

Esta nueva experiencia de la redondez de la tierra ocurrió en 1945, con la explosión de la primera bomba atómica. Esta resultó ser la primer arma global, porque su uso futuro comprometía la existencia de la propia vida humana en la tierra. El acceso de varios poderes a la bomba atómica no dejaba duda de que la tierra se había transformado en relación a la humanidad. Si no cambiaba su modo de actuar, la humanidad no podría seguir viviendo en la tierra. El globo estaba por reventar. Esta tierra ya no podía ser tratada simplemente como un objeto por conquistar con existencia independiente del hecho de la conquista. Si seguía la misma actitud de conquista del objeto tierra, ésta iba a ser destruida. Conquistarla desembocó en el peligro de destruirla.

En ese momento comenzó una nueva conciencia de la globalidad de la vida humana y de la misma existencia del planeta, que se había globalizado de una manera nueva. Si la humanidad quería seguir viviendo, tenía que asumir una responsabilidad que hasta ahora sólo se podría haber soñado. Era la responsabilidad por la tierra. Esta responsabilidad apareció entonces como obligación ética, pero al mismo tiempo como condición de posibilidad de la vida futura. La exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida se unieron en una única exigencia. Lo útil y lo ético se unieron no obstante toda una tradición positivista que por mucho tiempo las había separado.

Pero, en cierto sentido, la bomba atómica parecía todavía algo externo a la acción humana cotidiana. Parecía que si se conseguía evitar su aplicación por medios que correspondían a la política de los Estados, se podría seguir viviendo como siempre. Sin embargo, la nueva globalización tocó de nuevo a la puerta. Esta vez con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento, que salió a la publicidad en 1972. Los límites del crecimiento expresaron de una manera nueva la redondez de la tierra, su carácter de globo. Otra vez la tierra se hacía más redonda. Sólo que la amenaza provenía ahora de la acción humana cotidiana, no de ningún instrumento específico que se podría controlar por medios aparentemente externos. Toda la acción humana desde las empresas, los Estados, y la acción de cada uno, estaban involucrados en su quehacer cotidiano. Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo. Aunque esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuesta a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la acción humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de las ganancias en los mercados, estaba ahora en cuestión. Esta crítica se convirtió entonces en condición de posibilidad de la propia vida humana, y también en exigencia ética. De nuevo, lo útil y lo ético se unieron en una única experiencia.

Siguieron nuevas experiencias de la redondez de la tierra, como por ejemplo la experiencia de límites de crecimiento posible de la población.

No obstante, en los años ochenta hubo otra vez un impacto grande cuando apareció la biotecnología. La vida misma había sido transformada en objeto de una nueva acción humana, una vez más de presencia cotidiana. Reaparecía la amenaza del globo, y volvía a aparecer la exigencia de la responsabilidad por el globo, sólo que esta vez surgía directamente a partir del método de las ciencias empíricas. Al desarrollar el conocimiento de elementos básicos de la vida, el método tradicional de la ciencia empírica —el tratamiento de su objeto mediante su parcialización— hizo aparecer una amenaza al globo que va de nuevo a la raíz de la modernidad. Ya no es posible hacer una distinción nítida entre el desarrollo de conocimientos y su aplicación. En la ciencia de la vida, y por tanto en la biotecnología, el desarrollo del conocimiento ya es su aplicación. No se puede desarrollar el conocimiento sobre clones humanos sin hacerlos. Lo que ahora estaba cuestionado no era tanto la maximización de la ganancia en los mercados, sino la propia percepción de la cientificidad.

Nuevamente aparece la necesidad de la responsabilidad humana frente a la tierra redonda. Pero esta vez se trata de una responsabilidad frente a los efectos del propio método científico.

Eso ha desembocado en una crisis general de la convivencia humana. El desmoronamiento de las relaciones humanas que está en curso, afecta la propia posibilidad de la convivencia. Cuanto más aparece la exclusión creciente de sectores de la población humana, el comportamiento inhumano inevitable en relación a estos excluidos se generaliza y es asimilado en el comportamiento mutuo entre los incluidos. No aparece una polarización entre incluidos, quienes mantienen la capacidad de convivencia, frente a excluidos, quienes la pierden, sino que la pérdida se transforma en pérdida general. El polo de los incluidos disuelve su capacidad de convivencia en un grado quizás mayor que el polo de los excluidos. Se trata de la última amenaza global, que puede resultar a la postre la peor, porque incapacita frente a la necesidad de enfrentar a las otras. Aparece, por consiguiente, la responsabilidad frente a la propia capacidad de convivencia humana.

Esta responsabilidad tiene algo de compulsivo, pese a que no es algo que se da de forma automática. Vivimos más bien un tiempo de rechazo de esta responsabilidad. No obstante, se trata de una responsabilidad frente a la cual no existe neutralidad. Cuando un amigo que va de viaje nos entrega un objeto valioso para guardarlo, podemos rechazar esta responsabilidad aduciendo razones. El amigo, entonces, tiene que buscarse a otro que se lo guarde. Nuestra actitud en este caso no es irresponsable, sino que más bien puede ser una expresión de responsabilidad. La responsabilidad por las condiciones de posibilidad, en cambio, no es de este tipo. Somos responsables aunque no lo queramos. Si rechazamos esta responsabilidad,

no nos la quitamos de encima. Somos entonces irresponsables. Podemos escoger entre responsabilidad e irresponsabilidad, pero no podemos salirnos de la disyuntiva. O nos hacemos responsables del globo globalizado, o estamos involucrados en su destrucción.

Evidentemente nuestra vida se ha globalizado de una manera nueva, como nunca había ocurrido en la historia humana. La humanidad ya no puede vivir sin aceptar esta responsabilidad por el globo. Esto se refleja en la vida de cada uno, en cuanto sabe que vive en una cadena de generaciones. Para que nosotros o nuestros hijos e hijas puedan vivir, hay que aceptar esta responsabilidad. Estamos globalizados, lo queramos o no.

La misma autorrealización como sujetos nos compromete ahora con la responsabilidad por el globo, es decir, se trata de una responsabilidad global. La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e incluida en él, también la de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio. El asesinato, ahora empíricamente, deja de ser una salida.

Sin embargo, no es forzoso aceptar esta situación. El suicidio es posible. Se esconde detrás del argumento de la opción cínica: "¿Por qué voy a renunciar? En el tiempo de vida que probablemente todavía tengo, puedo seguir...". Sólo que si me entiendo como una parte de la humanidad o como sujeto en una cadena de generaciones, no tengo esta salida del cínico. Tengo entonces que asumir la responsabilidad. Lo ético y lo útil se unen y entran en contradicción con el cálculo de utilidad y del interés propio.

2. Mercado y método de las ciencias empíricas

El proceso de globalización del mundo, como lo hemos descrito hasta ahora, es un proceso del mundo real cuyo resultado es la experiencia de una amenaza global que solicita una responsabilidad global. Si bien esta globalización es creada por la propia acción humana, está presente en la realidad tal como ésta se enfrenta al ser humano, esto es, como condición de la posibilidad de vivir. El ser humano está involucrado en esta realidad porque su vida depende de ella. Si esta realidad se hunde, también el ser humano se hunde. El ser humano vive en una *autopoiesis* con la realidad externa, como la llama Humberto Maturana.

Al lado de la conquista política de la tierra había aparecido otra conquista, que esta vez se refería a cada uno de los componentes de la tierra por conquistar. La acción mercantil, por un lado, y el método de las ciencias empíricas, por el otro, incluyeron todos los hechos y procesos parciales para someterlos también a la conquista humana. Por eso, pasan a un concepto de eficiencia que consiste precisamente en la abstracción de esta globalización de la vida real, es decir, abstracción de las condiciones de posibilidad de la vida humana. El mercado y el laboratorio hacen abstracción de la globalidad de la vida humana, para efectuar su acción. Hacen abstracción de la redondez de la tierra, del hecho de que nuestro planeta es un globo. Su imagen de la tierra es la de una planicie infinita en la cual se destruye una parte para pasar a otra, sin tener nunca un problema del globo. Es una imagen pre-ptolomeica. Sólo por eso puede desarrollar una acción —sea científica, sea mercantil— que juzga sobre el mundo bajo el único aspecto de su racionalidad medio-fin, entendiendo los medios y los fines como elementos parcializados de una acción por calcular. Abstraen el hecho de que la realidad es condición de posibilidad de la vida humana. Luego, el sujeto de este método científico es un observador —*res cogitans* frente a *res extensa*— y el sujeto de la acción mercantil es un actor reducido al cálculo de las utilidades a partir de fines específicos. En estas teorías de la acción no cabe una finalidad como la condición de la posibilidad de la vida humana. Hablan de la producción de productos según la racionalidad medio-fin, sin hablar ni de la reproducción del productor que produce estos productos, ni de la naturaleza, de la cual se extraen las materias primas para su producción.

De ahí que en nuestro lenguaje actual únicamente se hable de la globalización de los mercados y de la eficiencia, entendiendo la eficiencia como una acción medio-fin restringida. Se trata de una extensión global de la abstracción de la amenaza global existente. El método científico usual se encuadra a la perfección en esta globalización. No proporciona sino conocimientos aprovechables en el ámbito comercial. No puede proporcionar otros conocimientos, porque su propio método no le permite siquiera conocerlos. Consiste en hacer abstracción de la globalización del mundo real, y en consecuencia de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, y por tanto el conocimiento del mundo globalizado real se le escapa. La teoría de la acción más conocida todavía hoy es la de Max Weber, la cual considera tales conocimientos como "juicios de valor", de los que sostiene que la ciencia no los puede y no los debe efectuar. Cuando Weber habla de la ética de la responsabilidad, postula la responsabilidad del científico y del hombre del mercado de no dejarse llevar por consideraciones del tipo de las que hicimos acerca de la globalización del mundo real. Por eso lo que Weber llama ética de la responsabilidad es, de hecho, una ética de la irresponsabilidad más absoluta.

Ahora bien, si tanto el mercado como el laboratorio viven de la abstracción de la globalización del mundo real, en cuanto mundo globalmente amenazado, ¿por qué se habla tanto de la globalización de los mercados?

Hay otro aspecto de la globalización del cual hasta ahora no he hablado, y que es destacado de modo unilateral por la tesis de la globalización de los mercados. Se trata de la globalización de los mensajes, de los cálculos, de los transportes, y la consiguiente disponibilidad del globo. En este sentido, se habla de

la "aldea planetaria". Los mensajes y los cálculos se han hecho prácticamente instantáneos, y desde cualquier lugar del globo se puede alcanzar cualquier otro lugar en menos de un día de tiempo de transporte. El globo ha sido hecho disponible.

Eso ha dado la posibilidad de constituir mercados globales, sobre todo los mercados financieros. Pero también es posible ahora constituir redes de división social del trabajo planificadas por empresas multinacionales que disponen globalmente. El aprovechamiento de esta globalización de los mensajes ha llevado a una política económica llamada política de globalización. En América Latina se trata de lo que muchas veces se llama la política neoliberal de los ajustes estructurales. Estos son la condición impuesta al mundo para el funcionamiento de esta economía global.

Sin embargo, si partimos de nuestro análisis anterior del proceso de globalización real, podemos volver a insistir en que este proceso de globalización de los mercados se basa en la abstracción de la globalización real. Hace caso omiso de ella, y tiene que hacerlo. La globalización de los mercados arrasa con el mundo globalmente. De hecho, se trata más bien de una totalización de los mercados. Un mundo globalizado es sometido de forma global a una acción mercantil de cálculo lineal medio-fin, que hoy se transforma quizás en el peligro mayor para la sobrevivencia humana.

El propio hecho de la posibilidad de mensajes instantáneos no obliga a este tipo de totalización de los mercados, aunque sea la condición sin la cual no sería posible. Son determinados poderes los que imponen esta política, que de ninguna manera está predeterminada por las tecnologías de la comunicación.

3. El método científico y la acción medio-fin en el mercado

Ambos, tanto el método científico como la acción medio-fin mercantil, no pueden realizarse sino haciendo abstracción de la globalización a nivel de la realidad. Por consiguiente, hacen abstracción de los riesgos para las condiciones de posibilidad de la vida humana que aparecen a partir de esta globalización. Aunque se hable de la globalización de los mercados, se trata de una abstracción global de la globalización a nivel de la realidad.

Pero al hacer abstracción de eso, los efectos y los riesgos que surgen de la globalización a nivel de la realidad son invisibilizados. La abstracción no los hace desaparecer, en la realidad siguen igual. No obstante parecen sin importancia y pueden ser borrados con facilidad en nombre de promesas vacías de progreso técnico. En consecuencia, no hay una razón visible para no seguir con el desarrollo técnico, y tampoco para poner en duda su aplicación comercial. La acción medio-fin del mercado y el método científico usual se conjuran. Es la conjura del mercado y el laboratorio. Inclusive aparecen ahora los mitos del progreso técnico en forma nueva, como un mito de un progreso tan vigoroso que sea capaz, con sus logros, de superar con creces las destrucciones que produce.

Aparece el principio: lo que es eficaz, por eso es necesario y bueno. Lo que se puede hacer, se debe hacer. Además, para saber lo que se puede hacer hay que hacerlo. Al no reflexionar más allá de la acción medio-fin, apenas aparecen límites aceptables para la acción. La mística del progreso borra todos los límites. Se transforma en el portador de la eficacia.

Sin embargo, los límites aparecen. Pero desde el punto de vista de la eficacia aparecen más bien como distorsiones para la acción racional, reducida a la acción medio-fin. Por ende, desde esta lógica son percibidas como simples "interruptores" de la fluidez del mercado y la teoría de las expectativas racionales (Robert Lucas, Sargent) las enfoca de esta manera.

En efecto, los límites no aparecen en la lógica de esta acción racional reducida, sino exclusivamente a partir de la resistencia de seres humanos y de movimientos de resistencia que se oponen al proceso destructivo resultante del cálculo medio-fin. La acción medio-fin no los descubre de por sí. Por eso parecen ser el resultado de irracionalidades de los otros, que no se someten a lo que es la acción racional. Parecen el resultado de la mala voluntad, la envidia, el "populismo". Y por eso también aparece como ideal de la lógica del mercado global, la utopía de una situación en la cual se logra desregular o eliminar tales "interruptores" en su totalidad, porque en apariencia obstaculizan el funcionamiento del libre mercado. El mercado total parece ser lo máximo de la racionalidad económica.

Aunque la propia acción medio-fin no descubre los límites, de hecho se le oponen límites a partir de la resistencia de personas afectadas. Por lo tanto, esta acción desarrolla un criterio según el cual hay que extender los límites lo más que se pueda. Toda acción tiene que ser llevada al límite de lo posible para que todo lo posible sea realizado. Todo ámbito humano es sometido a este pensamiento de la eficacia y del aprovechamiento del conocimiento hasta el límite.

La unión del mercado y el laboratorio se transforma en una fuerza totalizadora que llega a dominar globalmente. Sus directrices aparecen en todos los planos.

El general francés Massis, decía durante la guerra de Argelia: la tortura es eficaz; por consiguiente, es necesaria. De lo eficaz se pasa a la afirmación de la necesidad. Sin embargo, la eficacia implica pasar al límite. La tortura solamente es eficaz si lleva al torturado hasta el límite de lo aguantable. Es como cuando hacemos la prueba de un material. Se lo lleva al límite antes de que se quiebre *(Materialzerreißprobe)*.

El problema, no obstante, de este límite, es que no se lo puede conocer *ex ante*. Cuando el material se quiebra se sabe que se ha pasado el límite, o sea *ex*

post. En el caso del material se sabe entonces hasta dónde se lo puede cargar. El caso del torturador es diferente. Muchas veces pasa el límite. Pero entonces el torturado está muerto.

La eficacia, sin embargo, necesita este concepto de límite y llevar la prueba hasta el límite.

Desde el comienzo de la ciencia empírica moderna, la imagen del torturador está en su cuna. Hace más de trescientos años, Bacon anunció las ciencias de la naturaleza con esta imagen: hay que torturar a la naturaleza para que suelte sus secretos. Anunció las ciencias naturales como vivisección continua. Podría haber dicho lo mismo que el general Massis: la tortura es eficaz; por consiguiente, es necesaria.

De este modo Bacon contestó al Gran Inquisidor español Torquemada, quien a finales del siglo XV se hacía la pregunta siguiente: ¿Es lícito *no* torturar a un hereje? Su pregunta era negativa. No preguntaba si era lícito torturar al hereje, sino si era lícito *no* torturarlo. El mismo daba la respuesta: no es lícito *no* torturarlo, porque de esta manera se le robaría la última oportunidad para salvar su alma eterna. El hereje tenía el derecho irrenunciable de ser torturado. Bacon únicamente secularizó esta posición poniendo en el lugar del alma eterna del hereje el progreso técnico infinito. De esta manera se hace visible el hecho de que la Inquisición fue la revolución cultural de la cual nació la modernidad.

El mismo Kant se inscribe en esta tradición expresada por Bacon. Dice en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura:*

> La razón debe acudir a la Naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensando según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la Naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el Maestro quiere, sino en la de juez autorizado que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace [1].

La palabra "obliga" (en alemán *nötigt*) implica el significado de tortura.

Bacon, sin embargo, pensaba en la tortura de la naturaleza inclusive como paso para realizar el sueño humano. Pero la relación tortura, eficacia y el límite de lo aguantable estaba establecida. Este conjunto revela secretos que el ser humano tiene que revelar. Como cálculo de utilidad se halla presente en toda nuestra conciencia moderna, en la ciencia empírica y en nuestras teorías. La vivisección es su principio fundante.

Hoy parece que se está preparando un consenso sobre la ampliación de este enfoque de la tortura hasta el ser humano mismo. Hace algunos años el Primer Ministro del Estado de Baja Sajonia (Niedersachen) de Alemania, Albrecht, publicó un libro en el cual expuso que puede haber situaciones —por ejemplo el chantaje amenazante para la vida de parte de un terrorista preso— en las cuales se puede justificar la tortura.

Hace poco, el periódico español *El País* publicó la siguiente noticia: "El Supremo israelí autoriza la tortura contra un prisionero político" (*El País*, 16. XI. 1996, pág. 8):

> Si todavía no lo han hecho, agentes del servicio secreto israelí comenzarán a torturar legalmente a un estudiante palestino, sometiéndolo, entre otros métodos, a violentas descargas como las que hace un año causaron la muerte de un prisionero palestino. Lo harán al amparo pleno de la ley israelí tras la controvertida decisión del Tribunal Supremo del Estado judío que, revocando una decisión anterior, autoriza a los servicios de seguridad interior (Shin Bet) a usar "presión física moderada" en el interrogatorio de Mohamed Abdel Aziz Hamdán, acusado de actividades terroristas.

El diario comenta:

> "Presión física moderada" no es sino un eufemismo para la tortura que se practica en Israel, supuestamente la única democracia en Oriente Próximo...

Torturar hasta el límite sin pasarlo, para que se suelte un secreto. Eso es el Occidente desde Bacon.

Este mismo principio aparece en el contexto de las relaciones sociales. Lester Thurow, economista del Massachusetts Institute of Technology (MIT), escribe que "los capitalistas americanos declararon a sus obreros la guerra de clases —y la han ganado".

En una entrevista se le preguntó: ¿qué ocurrirá, según su opinión, con la economía globalizada moderna?:

> Estamos poniendo a prueba el sistema. Hasta dónde pueden caer los salarios, hasta qué cantidad puede subir la tasa de desempleo, antes de quebrar el sistema. Yo creo que los seres humanos están retirándose cada vez más...
> Estoy convencido de que los seres humanos normalmente sólo aceptan las necesidades, cuando entran en crisis.

Lo que se pone a prueba no es únicamente la naturaleza y el ser humano, sino también el sistema. Son las relaciones humanas mismas. No sólo el sistema es puesto a prueba, también la democracia:

Y un periodista hace la pregunta: "¿cuánto mercado aguanta la democracia?".

Pero también la naturaleza. Un diario alemán pregunta: "¿cuánto deporte aguantan los Alpes?".

Todo es torturado: la naturaleza, las relaciones humanas, la democracia y el ser humano mismo. Todo, para que suelte sus secretos. Es el cálculo de utilidad (interés propio) el que rige y está al acecho para destruirlo todo.

---

[1] Ver Kant, E. *Crítica de la razón pura*. Prólogo de la segunda edición, 1787. Citado según Serrano, Augusto (ed.). *Textos clásicos del pensamiento filosófico y científico*. Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 1983, pág. 237.

Todo ocurre en nombre de la felicidad prometida como resultado de esta utilidad calculada maximizada. El general Humberto Gordon, jefe del CNI chileno, dijo: "La Seguridad Nacional es como el amor: nunca es suficiente" (*El Mercurio* (Santiago de Chile), 4. XII. 1983).

Este es el ministerio de amor de Orwell. Pero es obviamente también un retorno de Torquemada.

Todo eso es llevado al límite; sin embargo, nos damos cuenta del límite recién en el momento en que lo hemos pasado. Cuando el torturado se muere, sabemos que hemos pasado el límite. Cuando las relaciones humanas ya no resisten, sabemos que hemos pasado el límite de lo aguantable. Cuando la naturaleza es destruida irreversiblemente, sabemos que hemos pasado el límite. Sólo que, a diferencia de la prueba del material, una vez pasado el límite no hay vuelta. Sabemos el límite *ex post*, pero este saber ya no nos sirve. Es inútil. Nadie puede resucitar a los muertos.

Aquí reside el problema: pasar al límite es un suicidio colectivo de la humanidad. El cálculo de utilidad los devora a todos.

Pasado el límite de lo aguantable, se ha pasado el punto de no-retorno. Meadow, el responsable principal del informe del Club de Roma del año 1972, *Los límites del crecimiento*, respondió en una entrevista a la pregunta de si no querría realizar hoy un estudio de repercusiones parecidas:

> Suficiente tiempo he tratado de ser un evangelista global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que haya saltado de la ventana [2].

Eso significa que, según Meadow, se ha pasado el punto de no-retorno en cuanto a la destrucción del medio ambiente. La conclusión correspondiente es, entonces, que ya no se puede hacer nada. Pero eso significa, a la vez, que se puede seguir sin preocupaciones porque el resultado es el mismo, se siga con la destrucción actual o no.

No obstante, el punto de no-retorno es tan poco calculable como los propios límites de lo aguantable frente al proceso del crecimiento económico. Solamente la muerte indica haber llegado al punto de no-retorno.

Pero la lógica de esta argumentación es aparentemente implacable y, por ende, desesperante. Al buscar el aprovechamiento del proceso hasta el límite de la aguantable, se lo sigue sin mayores preocupaciones. Una vez enfrentado a críticas concluyentes, se puede sostener que se ha pasado el punto de no-retorno. Lo que se sigue, es, que se puede continuar el mismo proceso sin mayores preocupaciones. Las especulaciones sobre el límite de lo aguantable se borran y aparece un proceso de destrucción sin ningún límite, adornado por las especulaciones sobre los límites de lo aguantable y sobre el punto de no-retorno.

A partir de allí, no queda sino la mística de la muerte y del suicidio colectivo. Cioran, un autor muy apreciado precisamente en las clases ejecutivas hoy, nos dice:

> Como la catástrofe es la solución única, es justificado preguntarse si no sea en interés de la humanidad desaparecer ahora mismo, en vez de agotarse por la espera y perder la fuerza al exponerse a una agonía larga, en la cual podría perder toda ambición, inclusive aquella de desaparecer [3].

Resulta, pues, que es útil oponerse al cálculo de utilidad. La responsabilidad es útil al oponerse a esta totalización del cálculo de utilidad. Es útil, y a la vez es una exigencia ética. La ética y la utilidad aparecen ahora en la misma dimensión. Esta dimensión es al mismo tiempo la dimensión de la globalización del mundo real, en la cual el asesinato es un suicidio.

Ernesto Sábato, quien dirigió la comisión sobre los desaparecidos bajo la dictadura militar argentina, escribe en el prólogo al informe *Nunca más:*

> ...en ocasión del secuestro de Aldo Moro, cuando un miembro de los servicios de seguridad le propuso al General Della Chiesa torturar a un detenido que parecía saber mucho, le respondió con palabras memorables: "Italia puede permitirse perder a Aldo Moro. No, en cambio, implantar la tortura" (pág. 7).

Hoy sabemos que el general Della Chiesa mintió. Cuando decía eso, sus fuerzas de seguridad estaban torturando a los presos. Pero a pesar de ello decía la verdad. La verdad puede mentir, y la mentira puede decir la verdad.

Ralf Dahrendorf decía algo parecido, aunque sin la mentira del general:

> Hace años escribía el entonces Primer Ministro de la Baja Sajonia (Niedersachen), Albrecht, un libro en el cual exponía muy retorcidamente que puede haber situaciones —por ejemplo el chantaje amenazante de la vida de parte de terroristas presos— en las cuales puede ser justificada la tortura. Este error de pensamiento es peligroso. Jamás se puede justificar la tortura, ni en el caso *en extremis* en que parece ser necesaria. A veces, pero muy a veces, hace falta posiblemente hacer lo que jamás se puede justificar. No obstante sigue siendo para siempre injustificable [4].

Esta parece ser la respuesta. El no torturar es útil, aunque no se obtenga la información que la tortura podría propiciar. Es útil mantener las relaciones

---

[2] *Der Spiegel* No. 29 (1989), pág. 118.

[3] "Die elegische Viper. Zum Tode des großen Apokalyptikers Emile M. Cioran" (La víbora elegiaca. Sobre la muerte del gran apocalíptico Emile M. Cioran) Thomas Assheuer en la *Frankfurter Rundschau*, 21. VI. 1995.

[4] Ver *Literatur Rundschau*, 2. X. 1996, pág. 13.

sociales vivas, aunque haya menos ganancias. Es útil conservar la naturaleza, aunque las tasas de crecimiento sean más bajas. Pero, realizar eso que es útil, es a la vez una exigencia de la ética. La ética es útil, sin embargo se encuentra en un conflicto constante con la maximización de la utilidad mediante el cálculo de la utilidad. Lo responsable es basarse en esta ética.

Ahora bien, esta posición tiene un presupuesto básico: el presupuesto del reconocimiento del otro como sujeto más allá de cualquier cálculo de utilidad. Reconocimiento no sólo del otro ser humano, sino también de cualquier ser natural del mundo que nos rodea. Es necesaria una constante relativización del cálculo de utilidad para asegurar la condición de posibilidad de la vida humana.

La cultura de la seguridad, de la cual hoy se habla tanto, no puede actuar sino con base en este reconocimiento del otro. El miedo es un mal guía. No lleva de ninguna forma automáticamente a la opción de la seguridad. Con mucha más probabilidad lleva al heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad, a la marcha de los Nibelungos.

Tenemos que basarnos en la afirmación del otro más allá del cálculo de la utilidad. Y eso es al mismo tiempo útil y responsable. Unicamente así se pueden fundamentar los derechos humanos. Inclusive el reconocimiento de la naturaleza más allá de cualquier cálculo de utilidad y de no ser destruida, es un derecho humano.

4. La ética del bien común

De este modo desembocamos en la necesidad de una ética del bien común.

No se trata de una ética ni metafísica ni apriorística. Se trata de una ética cuya necesidad la experimentamos diariamente. La relación mercantil, al totalizarse hoy, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan a esta vida. Esta amenaza la experimentamos. Experimentamos el hecho de que el ser humano es un ser natural con necesidades que van más allá de simples propensiones a consumir. Satisfacer necesidades resulta ser la condición que decide sobre la vida y la muerte. La relación mercantil totalizadora, en cambio, no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que resulta ser una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en el camino por el cual avanza. Pasa por encima de la vida humana y la naturaleza, sin ningún criterio. Sólo se salva aquel que logra ponerse fuera de este camino de la aplanadora.

La aplanadora del mercado interpreta cualquier resistencia como "interruptor" o "factor distorsionante" de su lógica y de su afán expansionista. Cuanto más consigue eliminar estas resistencia, más amenazante se hace para la vida humana y de la naturaleza misma. Ella se transforma ahora en interruptor de la vida humana y en elemento distorsionante del desarrollo de esta vida. Desde el punto de vista del mercado como sistema, las exigencias de la vida humana son percibidas exclusivamente como distorsiones. Sin embargo, desde el punto de vista de los afectados, esta máquina aplanadora aparece como distorsión de la vida humana y de la naturaleza.

La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones, que el mercado produce en la vida humana y de la naturaleza. Eso significa: si las relaciones mercantiles no produjeran tales distorsiones en la vida humana y de la naturaleza, no habría tampoco ninguna ética del bien común; la ética del mercado sería suficiente. Si las relaciones mercantiles no produjeran estas distorsiones, la vida humana y de la naturaleza estarían aseguradas por simple inercia y no habría que preocuparse de ellas, igual que un ser humano sano no se preocupa del latido de su corazón. La conciencia de que el ser humano es un ser natural, no haría falta. De hecho, cuando los teóricos neoclásicos de la economía hablan de una "tendencia al equilibrio", hablan de una idealización utópica de este tipo.

Por eso, la ética del bien común resulta de la experiencia y no de una derivación apriorística a partir de naturaleza humana alguna. Experimentamos el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común. La misma experiencia de la distorsión hace aparecer el concepto del bien común, en cuanto se hace presente como resistencia. Pero eso es una experiencia a partir del afectado por las distorsiones que el mercado produce. En cambio, quien no es afectado por estas distorsiones —o quien no siente el hecho de que está afectado— no percibe ninguna necesidad de recurrir a una ética del bien común. (Puede decir: los negocios van bien, ¿por qué hablar de crisis?). No se trata de simples opciones, sino de capacidades de hacer experiencias e, inclusive, de entender experiencias de otros.

Este bien común, en nombre del cual surge la ética del bien común, es histórico. En el grado en el cual cambian las distorsiones que la relación mercantil totalizada produce, cambian también las exigencias del bien común. No se trata de ninguna esencia estática apriorística que sabe de antemano todo, lo que sociedad tiene que realizar. Eso lo cumple la ética del bien común, tal como surgió en la tradición aristotélico-tomista. Ella deriva un bien común anterior a la sociedad, que expresa leyes naturales vigentes para todos los tiempos y todas las sociedades y que se considera por encima de cualquier ley positiva. El bien común aparece entonces como un saber absoluto por aplicar. En la ética del bien común, como surge hoy, es exactamente al revés. La vida humana, afectada por las distorsiones producidas por el mercado totalizado, no se puede defender sino por exigencias relacionadas con estas distorsiones. Estas exigencias resultan ser el bien común, el cual se desarrolla con el tipo de distorsiones producidas.

Eso es un resultado de la experiencia, no de la deducción a partir de esencias. Sin embargo, se puede deducir ahora al revés. Al experimentar la necesidad

de oponer al sistema de mercado un bien común, resulta que el ser humano, como ser natural, es anterior al sistema. Pero esto ahora es una conclusión, no un punto de partida.

De hecho estamos frente a un sistema social con su ética propia, cuyo núcleo es el sistema de mercado con su ética de mercado. La ética de mercado se forma alrededor de los valores del cumplimiento de los contratos y la garantía de la propiedad. Se amplía hacia una ética del sistema social por medio de la competitividad como valor supremo, que por su lado define el proceder en todos los campos de la sociedad como eficiencia. Surge un sistema sumamente dinámico, dentro del cual la competencia determina la relación entre todos los elementos del sistema, todos son reducidos a empresas en relación de competencia. La competencia es una lucha, en la cual se trata de desarrollar la competitividad de uno y obstruir la posibilidad de la competitividad del otro.

Con esta norma fundamental de nuestro actual sistema social, todos los valores de la sociedad son sometidos a un criterio único que puede guiar la decisión entre ellos. El criterio es sintético y abarca también todos los sectores de esta sociedad: puede determinar la cultura, la democracia, las comunicaciones, la organización social y la económica. Al globalizarse, toda la sociedad mundial es sometida a esta norma fundamental que se transforma, vía sometimiento a la competencia, en el: mercado mundial—juicio final.

Se trata de una ética funcional correspondiente a la totalización del mercado que hoy está en curso. Esta ética es exigente y es sacrificial. Pasa por encima del perdedor y lo deja perdido. Es la ética de los elegidos por el éxito; el éxito elige a los elegidos y condena a los perdedores. Es la ética de la voluntad al poder.

Se trata de la ética funcional que está implicada en la propia lógica del sistema. No es una ética a la cual recurra el sistema. Una tal visión supondría que haya un sistema sin ética que recurre, *a posteriori*, a alguna ética que le parece funcional. Al contrario, el sistema consiste de normas institucionalizadas, y como sistema es la institucionalización de su propia norma fundamental. No hay distinción posible entre el sistema y sus normas éticas. Hablar de una ética funcional se justifica solamente porque esta ética, al institucionalizarse, adquiere funciones y ejecuta funciones, y a partir de éstas puede ser evaluada. Estas funciones crean consecuencias para el ser humano, a partir de las cuales son evaluadas. Esta evaluación de las consecuencias del sistema social es necesariamente una evaluación de los valores institucionalizados por medio de normas en este sistema.

Así, el mercado tiene como ética funcional normas como el cumplimiento de contratos y el respeto a la propiedad. Estas normas constituyen a la vez el mercado. No puede haber un mercado que posteriormente recurra a tales normas éticas. El mercado no existe si estas normas no están institucionalizadas en él. Pero están institucionalizadas como mercado, y como mercado las vemos cumpliendo ciertas funciones, a partir de cuyo cumplimiento las podemos evaluar. Una "neutralidad valórica" puede tener apenas el sentido de una exigencia de un juicio objetivo, *sine ira et studio*. Sin embargo, al evaluar el mercado estamos evaluando valores, y los evaluamos en relación a las funciones que cumplen. Se trata de juicios sobre valores, pero sin tales juicios no podría haber ninguna ciencia referente al sistema social y al funcionamiento de los mercados.

Toda institucionalidad —Estado, mercado, matrimonio— consiste en esta institucionalización de valores. Existe como sistema social al derivarse el conjunto de los valores de una norma fundamental institucionalizada en todas ellas. Por eso, del sistema social también se puede hablar como la Ley, o el *Nomos*, de la sociedad. Esta Ley no es el conjunto de todas las leyes, sino una norma fundamental institucional con mayor o menor consistencia en estas leyes. En nombre de la Ley, entonces, se puede interpelar a las leyes. En la antigüedad se hablaba más bien de la Ley o de la *polis*, o inclusive del "mundo", en referencia a este sistema social.

En el contexto de esta ley funcional no aparece ningún bien común, sino apenas lo que se llama el interés general, o el bien público. Son conceptos que solamente expresan de otra manera la lógica del sistema como valor en sí. Se supone entonces que el sistema, al ser afirmado en su lógica, produce el interés general o el bien público. Por tanto, con estas expresiones los valores institucionalizados en el sistema son afirmados como valores, lo que equivale a la afirmación de su inmutabilidad. Esta afirmación, en su consecuencia, implica la negación del bien común.

El sistema actual se dirige por un proyecto que es anunciado como el proyecto de globalización. Más preciso sería hablar de un proyecto de totalización del mercado y de su lógica. Este mercado es enfocado desde el punto de vista de la empresa mundial, y el proyecto es un proyecto de fluidez de los mercados desde la óptica de esta empresa mundial. Esta empresa empuja el proyecto y puede imponerlo en el grado que logra el apoyo de los Estados para su realización. No se trata de un proyecto de totalización de algún mercado ideal. El proyecto, entonces, parecería completamente incoherente. Es más bien un proyecto de fluidez de los mercados como el ambiente en el cual actúan empresas mundiales. Como tal es coherente. Su realización se hace presente en forma de una lucha en contra de las "distorsiones" o los "interruptores" del mercado. Todo lo que se interponga a la fluidez de los mercados es visto como distorsión.

De esta manera, el proyecto de globalización logra su coherencia. Las funciones del Estado como organizador del desarrollo, su función de garantizar una infraestructura social, y su función de promover un sistema educacional de referencia universal, aparecen ahora como distorsiones del mercado. También las reglamentaciones referentes al uso del medio ambiente aparecen como distorsiones del mercado, así como

toda defensa del nivel de vida de la población. Las organizaciones populares, inclusive los sindicatos, son percibidos como distorsiones. El Estado como tal de ningún modo es visto como distorsión del mercado, lo es únicamente en cuanto Estado con funciones de desarrollo económico y social. Para el proyecto de globalización su función de promoción de este proyecto es decisiva. Por consiguiente, el desmantelamiento del Estado, del que se habla tanto, es una reestructuración del Estado en función de la promoción del proyecto de globalización, e inclusive de subvención financiera de su empuje. Pero ahora se trata de subvenciones de cantidades inauditas hacia las empresas mundiales, a las cuales normalmente se da el nombre de "incentivos". De este Estado se habla como "Estado mínimo", aunque sea un Estado máximo.

De esta forma resulta que el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana aparece como una distorsión del mercado. Las mismas exigencias del circuito natural de la vida humana —el metabolismo entre el ser humano como ser natural y de la naturaleza circundante en la cual esta vida humana se desarrolla— son consideradas distorsiones del mercado. El mercado se transforma en una gran máquina aplanadora de las condiciones de posibilidad de la vida humana y, por tanto, de las condiciones de reproducción de ella. El sistema llega a ser un gran dinosaurio que puede destruir, pero no puede sobrevivir. Tiene la tierra como su *Yurassic Park,* y no hay ningún helicóptero para que los amenazados se puedan escapar.

Esta totalización del mercado implica no sólo el "imperialismo de los economistas", del cual habla Gordon Tullock [5]. Implica un imperialismo de la economía globalizada respecto a todas las dimensiones de la vida humana, transformando la totalización del mercado en totalización de todo el sistema social por el mercado. Todo el sistema se enfrenta ahora a las condiciones de posibilidad de la vida humana como una simple "distorsión", como interruptor de su fluidez. El sistema es ahora un sistema perfectamente autorreferencial, incapaz de realizar lo que Maturana llama la *autopoiesis,* que implica un acoplamiento estructural con el medio, que este sistema que nos domina, rechaza en nombre de su eficiencia. El dinosaurio marcha adelante y celebra todavía su propia muerte como un logro de su eficiencia. Corta la rama sobre la cual está sentado y se enorgullece de la velocidad con la cual consigue su fin.

Pero lo que desde el punto de vista de la fluidez de los mercados para la empresa mundial es distorsión del mercado, desde el punto de vista de la lógica de la vida humana y de la naturaleza entera implica sus condiciones de posibilidad de la vida. No toda distorsión del mercado es necesariamente una condición de posibilidad de la vida humana. Además, la destrucción de las condiciones de posibilidad de la vida humana no es necesariamente un proyecto intencional. No obstante, al rechazar el sistema integrar estas condiciones de posibilidad de la vida humana como su última instancia, las destruye aunque no lo quiera.

Este es el punto de partida de una ética del bien común, hoy. Descubre que las condiciones de posibilidad de la vida humana resultan ser distorsiones del mercado, cuando se las enfrenta en nombre de la lógica totalizante del mercado. Descubre, por tanto, que el mercado, al totalizarse, se transforma por su parte precisamente en una distorsión de la vida humana y de sus condiciones de posibilidad. Resulta entonces una situación conflictiva entre el proyecto de globalización y el bien común, como concepto ético que expresa la necesidad de asegurar las condiciones de posibilidad de la vida humana. Resulta que los propios derechos humanos son distorsiones del mercado desde el punto de vista de la lógica del mercado.

Esta es la trampa mortal de las relaciones mercantiles. Son inevitables como condición del ordenamiento de la actividad económica en un mundo complejo como el de hoy. Sin ellas no es posible asegurar la vida humana. Sin embargo, al totalizarlas, destruyen esta misma vida humana para cuyo sustento son inevitables. No son "buenas". Son inevitables. Se trata de la trampa mortal implícita a toda institucionalidad. La misma trampa la encontramos en el Estado. Es inevitable para asegurar la vida humana. Sin embargo, su totalización destruye esta misma vida humana. Igual cosa ocurre con el matrimonio, para mencionar la trinidad institucional del anarquismo: Estado, mercado, matrimonio. Aquí se esconde el maniqueísmo de la modernidad occidental. Lo inevitable es considerado lo bueno, por ende es necesario, y lo bueno y necesario es considerado lo que hace falta totalizar. Y cuando no se lo considera lo bueno, se lo declara evitable, para abolirlo. No se concibe la quiebra de la *conditio humana.* La institucionalidad es transformada en *societas perfecta,* desembocando esta *societas perfecta* en sociedad totalitaria. Al descubrir la totalización del Estado como totalitarismo, no se concibe una posición más allá de todas las totalizaciones, sino que se busca por otra institucionalidad cuya totalización, por fin, sea la buena totalización, el totalitarismo que realiza la libertad. Así se pasó del Estado al mercado. Si la totalización del Estado llevó al totalitarismo, hay que totalizar el mercado para que no haya totalitarismo. Este antitotalitarismo total nos ha llevado al actual totalitarismo del mercado.

Esto recuerda la teología paulina de la crítica de la ley. Pablo descubre en su tiempo la trampa mortal de la ley, que hoy aparece como trampa mortal de la institucionalidad. El concibe una ley de Dios, dada para la vida y sin la cual no se puede vivir. Por eso, inclusive la autoridad viene de Dios. Pero a la vez descubre que si se busca la salvación en el cumplimiento de la ley, la misma ley, dada para la vida —e

[5] Tullock, Gordon. "Economic Imperialism", en Buchanan, James M.-Tollison, Robert D. (eds.). *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics.* University of Michigan Press, Ann Arbor, 1972.

inclusive, en la terminología paulina, siendo ley de Dios—, se transforma en vehículo de la muerte. Pablo hace esta experiencia sobre todo con la ley romana de su tiempo, aunque incluye en su crítica la ley mosaica. La trampa mortal de la ley se encuentra en toda ley. Por eso Pablo habla de la "maldición" que pesa sobre toda ley. Hoy volvemos a hacer esta misma experiencia. La maldición, que pesa sobre la ley, es precisamente la trampa de la ley y, en consecuencia, de toda institucionalidad.

De esto surge la ética del bien común. Se trata de una ética que, en la metodología actual de las ciencias empíricas, no tiene lugar. Esta ética del bien común es una ética necesaria, no es opcional. El concepto común de la ética hoy considera a toda ética como opcional, inclusive como cuestión de gustos. Si no se tiene ninguna ética, se cree poder vivir sin ética. No obstante, aparece aquí una ética sin la cual no es posible vivir. Si no se la realiza por lo menos en un grado suficiente, el sistema, como dinosaurio que es, lo devora todo y al final se devora a sí mismo. Por ser una ética necesaria, no opcional, merece el nombre de ética del bien común [6]. Sin embargo ella también contiene una opción, que es una opción necesaria. La institucionalidad es inevitable. Necesaria es únicamente la vida humana con sus condiciones de posibilidad, que incluyen la naturaleza externa al ser humano. La institucionalidad es inevitable, porque es una condición indirecta de la posibilidad de esta vida humana. Es necesaria solamente en el grado en el cual la vida humana la necesite.

Esta ética del bien común surge en conflicto con el sistema, porque no es derivable de ningún cálculo de utilidad (interés propio). El bien común se destruye en el grado en el que toda acción humana es sometida a un cálculo de utilidad. La violación del bien común es el resultado de esta generalización del cálculo del utilidad. Por eso el bien común tampoco se puede expresar como un cálculo de interés propio a largo plazo. El bien común interpela al mismo cálculo de interés propio. Va más allá del cálculo y lo limita. El cálculo a largo plazo desemboca necesariamente en un cálculo del límite de lo aguantable. No obstante, como sólo se puede saber el límite después de haberlo pasado, produce el problema que quiere evitar. Por eso esta ética del bien común surge en una relación de conflicto con el sistema, que se constituye por medio del cálculo de interés propio, pero a la vez tiene que ser una ética de equilibrio y no de eliminación del otro polo del conflicto. Sería fatal enfocar esta ética bajo el punto de vista de la abolición del sistema y, por ende, de la abolición del mercado y del dinero. Tiene que ser una ética de la resistencia, la interpelación y la intervención [7]. Si las relaciones mercantiles se derrumbaran, ella tendría que correr para reestablecerlas, porque únicamente se puede interpelar relaciones mercantiles que de alguna manera también funcionan. Esto mismo vale al revés. Si no existe esta resistencia e intervención, la interpelación práctica del sistema no tendrá lugar y éste estará por caer. Se desmoronará por su propia lógica. En la actualidad el sistema está logrando paralizar todas la resistencias. Justo por eso se transforma en un peligro para la vida humana y de sí mismo. El sistema pierde las antenas que le podrían permitir ubicarse en su ambiente. Por tanto lo destruye, para después destruirse a sí mismo.

Por eso hace falta una ética de equilibrio y de mediación, que tiene que preocuparse igualmente por la existencia de los polos entre los que hay que mediar. La vida humana se asegura por los dos polos, aunque aparezca el conflicto por el cual se necesita controlar y guiar el polo de la institucionalidad, que tiene una función subsidiaria. El Mal de esta ética, por consiguiente, no puede ser el otro polo del conflicto, sino la falta de mediación entre estos polos que tiene como su norte la reproducción continua de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Y la peor falta de mediación aparece cuando uno de los polos es eliminado. La ética del bien común es algo así como un juicio final sobre la historia, que actúa en el interior de la realidad misma. La inmanencia es el lugar de la trascendencia. La ética del bien común opera a partir del interior de la realidad; no es una ética exterior derivada de ninguna esencia humana o de algún extraño Sinaí, para ser aplicada a la realidad posteriormente.

Sin embargo introduce valores. Valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio). Son valores del bien común cuya validez se constituye antes de cualquier cálculo, y que desembocan en un conflicto con el cálculo de utilidad y sus resultados. Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones, y del respeto a la vida de la naturaleza. Son valores del reconocimiento mutuo entre seres humanos, incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano y el reconocimiento de parte de los seres humanos hacia la naturaleza externa a ellos. No se justifican por ventajas calculables en términos de la

[6] En la tradición del pensamiento burgués, ya Adam Smith destaca este carácter opcional de toda ética frente al mercado: "...la benevolencia... es el ornamento que embellece, no el fundamento que soporta el edificio... la justicia, por el contrario, es el principal pilar que mantiene en pie todo el edificio. Si éste es removido, la inmensa fábrica de la sociedad humana... debe en un momento desmoronarse en átomos" (*TMS*, pág. 86. Debo esta cita a Germán Gutiérrez, investigador del DEI).
Cuando Adam Smith habla de justicia, se refiere exclusivamente a la afirmación del sistema. Es la ley. La ética es ornamento. Sin embargo, un sistema que logra destituir de manera definitiva cualquier ética de bien común como ética necesaria, se derrumba igual que ocurre en el caso de un colapso del sistema. Esta, además, es nuestra vivencia hoy. El sistema está colapsando precisamente porque ha ganado de forma tan estrepitosa.
Adam Smith ni sospecha la posibilidad de una ética necesaria del bien común, sustituyéndola por una ética nítidamente sistémica y funcional de la ley burguesa. Esta es su ética del interés general. Por consiguiente, no se debe confundir el interés general de las teorías económicas burguesas con el bien común, como se plantea en la actualidad.

[7] He desarrollado este argumento en Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires, Editorial Universidad Católica de Chile-Paidós, 1970.

utilidad o del interés propio. No obstante son la base de la vida humana, sin la cual ésta se destruye en el sentido más elemental de la palabra.

Estos valores interpelan al sistema, y en su nombre se requiere ejercer resistencia para transformarlo e intervenirlo [8]. Sin esta interpelación del sistema, y sin contrarrestar la trampa de la institucionalidad involucrada en él, estos valores no serían sino un moralismo más. El bien común es este proceso en el cual los valores del bien común son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo. De ninguna manera debe ser entendido como un cuerpo de "leyes naturales" enfrentado a las leyes positivas. Es interpelación, no receta. Por eso tampoco debe intentar ofrecer instituciones naturales o de ley natural. Parte del sistema social existente para transformarlo hacia los valores de bien común, en relación a los cuales todo sistema es subsidiario. Pero los valores de bien común no son leyes o normas, son criterios sobre leyes y normas. En consecuencia, su fuerza es la resistencia.

Constituyen la realidad misma: el asesinato resulta ser un suicidio. Recién en el contexto de esta realidad, y en subsidiaridad hacia ella, puede tener lugar el cálculo.

5. La cuestión del antropocentrismo

El asesinato es un suicidio. Quien dice eso, afirma el antropocentrismo. Pone al ser humano en el centro de nuestro mundo. Afirma su responsabilidad. La afirma, no la crea. El ser humano es responsable del mundo. Lo es aunque lo niegue. Es la corona de la creación, y él escoge si será una corona de espinas o una corona de flores. Pero no se puede retirar de esta posición central.

El asesinato es un suicidio. El rostro del otro implora: no me mates. Al no hacerlo, no se salva solamente al otro; uno también se salva a sí mismo. Y el otro es también la naturaleza. Al no matarla, yo me salvo del suicidio. Me afirmo a mí mismo tanto como afirmo al otro.

Esa es la responsabilidad de la cual nadie se puede apartar. No se trata de una renuncia al antropocentrismo. No hay otra salida que humanizar la naturaleza. Y tampoco se puede salvar a la naturaleza sacrificando a la humanidad. La lucha por sacrificar a ésta es igualmente destructora. La humanidad no puede hacer abstracción de sí misma, porque entonces tiene también que hacer abstracción de sí misma como ser pensante. Y si lo hace, tampoco puede pensar su autosacrificio en pos de la naturaleza. El ser humano no puede pensar sino a partir de sí mismo. El que quiere pensar la naturaleza sin ser humano debe —como ya afirmó Marx— hacer abstracción de sí mismo como ser pensante, porque es parte de la humanidad de la que hace abstracción. Eso significa que el suicida no puede pensar su suicidio, porque al pensarlo se tiene que pensar existente a sí mismo como ser pensante. Pero eso sólo lo puede hacer como ser vivo.

El llamado antropocentrismo occidental no es antropocentrismo sino individuocentrismo, y por eso mismo mercadocentrismo y capitalocentrismo. Renuncia a poner al ser humano en el centro, para entregar el mundo a la autodestrucción por medio de la acción medio-fin totalizada y, por tanto, del cálculo de utilidad. Escoge el suicidio para poder asesinar.

El asesinato es un suicidio. Si eso es cierto, el no asesinar es útil. Sin embargo, no es útil en el sentido de cualquier cálculo de utilidad. Porque el cálculo de utilidad presupone que el asesinato es un medio racional para salvarse del asesino. Quien logra asesinar al otro salva su vida. Quien totaliza el cálculo de utilidad, se entrega a la voluntad de poder y calcula su utilidad como poder. Hace abstracción del hecho de que el asesinato es un suicidio. Por consiguiente, reniega de la globalización creciente del mundo real y totaliza esta abstracción. Por eso no puede siquiera ver la utilidad que tiene establecer los límites del cálculo de utilidad.

Que el asesinato es un suicidio, no es una revelación del mundo actual. Tiene una larga tradición ética. Sólo que en el mundo actual adquiere un carácter empírico de peso que antes no tenía. Ya la tradición judía sostenía que los pecados de los padres persiguen a los hijos hasta futuras generaciones. Con la globalización real del mundo podemos seguir los pasos de los pecados de los padres. Todo se hace más empírico y los plazos se hacen más cortos.

Luego, toda ética tradicional es una ética de lo útil confrontada al cálculo de utilidad. Es útil conservar la paz. Es útil no explotar al otro. Es útil reconocer a la naturaleza en su derecho propio de vivir. Todo eso es bien común, y por ende útil. Pero es al mismo tiempo una exigencia ética. Porque el cálculo de utilidad va a la guerra, calcula la explotación del otro, calcula la utilidad de destruir la naturaleza. Al ser totalizado, destruye no sólo la ética, sino también el bien común y la utilidad que tiene la limitación del cálculo de utilidad. Eso implica la imposibilidad del cálculo de esta utilidad. El intento de calcular de nuevo esta limitación del cálculo de utilidad no lleva sino a actitudes que quieren poner a prueba el bien común, para saber hasta qué límite calculado se lo puede violar. Como este límite jamás puede ser conocido *ex ante*, lleva justo a la totalización del cálculo de utilidad en otros términos: para conocer el límite *ex post*, cuando ya no hay retorno.

Por esta razón, esta utilidad del bien común es ética. Afirma lo útil más allá del cálculo de utilidad, y muchas veces en contra de él.

---

[8] El sub-comandante Marcos, "La 4e guerre mondiale a commencé", en *Le Monde Diplomatique*, Augosto 1997, pág. 5, presenta el siguiente texto referente a la resistencia: "Para comenzar, te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino... para resistir" (Tomás Segovia, *Alegatorio*, México, 1996).

Esta ética es una ética de la responsabilidad. Si bien en un sentido contrario a los conceptos de Max Weber, quien creó un vocabulario de la perdición *(des Unheils)*. El se muestra como un maestro del *newspeech*. Todo lo que defiende la utilidad del bien común, es declarado por Weber ética de la convicción *(Gesinnungsethik)* y, por tanto, ética de la irresponsabilidad. La trata como una ética que realiza "valores de por sí", sin responsabilidad alguna. En consecuencia, Weber es quien primero declara el bien común un asunto de utopistas y terroristas, seguido por Popper aunque en términos más extremistas. Con ello, Weber declara ética de la responsabilidad a la totalización de la acción medio-fin, a esa irracionalidad de la marcha de los Nibelungos. Para Weber se trató en especial de la paz y de la negativa a la explotación del ser humano. Algo que evidentemente es un problema de responsabilidad —paz y convivencia humana sin explotación—, él lo transformó en irracionalidad e irresponsabilidad. Como eso determinó nuestro diccionario, no podemos siquiera usar la expresión "ética de la responsabilidad" sin el constante peligro de malentendidos y ambigüedades.

Weber vio muy bien que una ética sin utilidad es inútil. Y el cálculo de utilidad está en contradicción con la ética. Al totalizar este cálculo de utilidad, declara inútil toda ética. En consecuencia, le puede dar un alto valor "de por sí" al advertir contra su aplicación, que sería irresponsable. De esta manera la transforma en un *requiem aeternam deo*.

La respuesta ahora, no es declarar la irracionalidad de la racionalidad medio-fin. De lo que se trata es de percibir por fin la irracionalidad de lo racionalizado por medio de la totalización de la racionalidad medio-fin, para asignarle a esta racionalidad un lugar circunscrito por la responsabilidad por el bien común y su utilidad, que es la utilidad de la paz, de la convivencia humana y del reconocimiento de la naturaleza. Una utilidad que escapa al cálculo de la utilidad, siendo el fundamento de su posibilidad.

6. Reflexiones sobre el anticomunismo

Según se dice, Thomas Mann sostenía que la mayor imbecilidad del siglo XX es el anticomunismo. El anticomunismo transforma todos aquellos valores que Max Weber había denunciado como una "ética de la convicción" que amenaza a la responsabilidad, en valores del comunismo. En nombre de la lucha contra el comunismo los destierra de nuestra sociedad. De esta forma, se hace imposible su reivindicación. En efecto, el anticomunismo nos hizo perder la libertad.

La escena central del drama *Galileo Galilei* de Bertolt Brecht, consiste en el interrogatorio en el cual los inquisidores enfrentan a Galileo. Lo hacen en nombre de Aristóteles, que es su fuente de verdad. Concluyen, por consiguiente, que Galileo está equivocado. Este les pide que vean por el telescopio para conocer lo que ocurría con las lunas del planeta Júpiter. Los inquisidores se niegan a mirar, aduciendo que jamás podría verse algo que no estuviera dicho ya en la física de Aristóteles. De este modo se desautoriza la realidad en nombre de una verdad preconcebida.

El anticomunismo crea una situación como ésta, no obstante lo hace de una manera invertida. De ahí que no tenga una única máxima autoridad de la verdad. En vez de eso, tiene una máxima autoridad de la falsedad. Esta autoridad máxima del anticomunismo no es Aristóteles, sino Marx. Para probar que alguna tesis es falsa, es suficiente comprobar que ya Marx la compartió. Esto paraliza cualquier ciencia crítica. Pero dado que una ciencia deja de serlo si no es crítica, paraliza la ciencia misma. Las autoridades máximas dominan para decirnos donde no debemos ir. En el mundo preburgués nos decían donde ir. En el mundo burgués ordenan donde no ir. Y el donde, hacia donde no se debe ir, es cualquier alternativa a la desastrosa sociedad que estamos viviendo. Se habla en nombre de muertos declarados, y resulta que estos muertos ordenan.

Esta es la razón por la que el anticomunismo sea la mayor imbecilidad del siglo XX. Todas las discusiones se empobrecen, pues el control social es férreo alrededor de esta máxima autoridad invertida. Los consensos artificialmente impuestos hacen que la referencia a esta máxima autoridad sea suficiente para volcar las convicciones de tal manera de no ir donde no se debe ir.

Y los inquisidores que imponen ahora la autoridad máxima de Marx, también se niegan a mirar la realidad. No usan sus ojos naturales ni los telescopios. Inclusive prohíben su uso. En los principios máximos de sus teorías del mercado está la verdad, y la referencia negativa a Marx guía los pasos para no alejarse jamás del camino correcto de los principios. La realidad se desvaneció, y no es de sorprenderse de que sea destruida a pasos de gigante.

Hoy, es necesario reclamar libertad contra la imbecilidad del anticomunismo. Libertad para poder discutir sobre un futuro más allá del capitalismo que amenaza nuestro futuro. Sin embargo Marx es la no-persona de nuestra sociedad, y como tal la máxima autoridad para indicar los caminos por lo cuales no orientarse. De esta forma, es la máxima autoridad del socialismo histórico e igualmente la máxima autoridad del capitalismo salvaje actual. Sólo es posible deshacernos de este tipo de autoridades, reconociendo a Marx como uno de los más importantes pensadores de nuestro tiempo. Sin ese reconocimiento, se lo transforma en una autoridad ciega. Se necesita una referencia de respeto y no de autoridad, ni directa ni invertida. De otra manera, estamos en las redes de un fantasma y jamás alcanzamos ni libertad ni realidad. Y el grado en el cual se requiere ir más allá del marxismo para poder ir más allá del capitalismo, se tiene que decidir en una discusión libre, no por órdenes de nuevos inquisidores que reclaman la verdad más allá de cualquier razón.

Esta es la libertad que nos hace falta. ■

SEMINARIO DE INVESTIGADORES INVITADOS 1997: GLOBALIZACION, ALTERNATIVAS Y BIEN COMUN

El pasado 25 de noviembre finalizamos nuestro IX Seminario de Investigadores Invitados. Con éste, uno de los programas fundamentales del DEI, hemos ido constituyendo un espacio de encuentro y reflexión sobre la realidad latinoamericana, con visión global y desde el punto de vista de los pobres y excluidos. También se trata de reflexionar sobre el quehacer intelectual y de la investigación social en tal contexto.

En este Seminario, cada uno de los invitados adelanta un proyecto de investigación específico que obedece a las necesidades colectivas en las que se encuentra involucrado o ante las que se siente interpelado. El Seminario combina así, no sólo diferentes contextos y necesidades colectivas, sino además trayectorias, experiencias, capacidades y propósitos particularizados. Se convierte entonces en una experiencia investigativa integral en la cual todos ampliamos, a través de la relación grupal, nuestros distintos modos de ver la realidad.

A esta diversidad, el equipo del DEI aporta los contenidos desarrollados por su trabajo de investigación al tiempo que participa sus investigaciones en curso. Comparte sus conocimientos y experiencias colectivas e individuales como un aporte más a los proyectos que los investigadores invitados adelantan con autonomía.

En esta ocasión, el equipo de investigadores del DEI trabajó diversos temas bajo la perspectiva de "Globalización, Alternativas y Bien Común". Sus exposiciones se desarrollaron durante los primeros tres meses del Seminario. El último mes fuè tiempo exclusivo para la culminación de las investigaciones de los participantes invitados.

Durante la primera semana, introductoria, cada uno de los participantes expuso la situación de su país, el contexto y experiencia de los cuales venía, e hizo una primera e informal exposición de su proyecto de investigación. Hubo también un estudio colectivo de dos cortos artículos que, a manera de introducción, muestran el tipo de inquietudes y reflexión que el DEI ha venido desarrollando, particularmente la relación teología-economía, aunque de modo más general, el análisis de la realidad latinoamericana, integrando en dicho análisis su necesaria dimensión teológica. Tras esta semana propedéutica se dio inicio al tema central del Seminario.

Franz Hinkelammert expuso distintos modos de conceptualizar la Globalización y relacionarse con ella. La distinción entre modos sistémicos y no sistémicos de referirse a ella se reveló particularmente enriquecedora. De la misma forma, aporta el ver la Globalización como resultante de la interacción de sujetos sociales que intentan direccionar de algún modo los procesos sociales en su beneficio o en dirección a sus particulares convicciones, lo cual remite al tema de las estrategias de la Globalización —o la Globalización como resultado de una particular estrategia—, sin perder de vista los efectos no intencionales de dicha compleja interacción.

En el totalitarismo del nuevo orden mundial, una determinada estrategia constituye la ideología de la Globalización como discurso legitimador. Se trata de una reflexión sobre el nihilismo propio de la sociedad occidental en este momento de capitalismo cínico que declara la ausencia de alternativas y promueve la cultura de la desesperanza. El análisis remite a teóricos como Carl Schmidt y de manera muy particular a Friedrich Nietzsche, a partir de una lectura que contraviene los modos como algunas vertientes postmodernas pretenden encontrar en Nietzsche una fuente de criticidad a la modernidad occidental.

Wim Dierckxsens presentó sus recientes trabajos acerca de la Globalización, enfatizando en los procesos de subsunción del trabajo productivo por el improductivo y la tendencia a la financiarización de la economía, procesos tales que conducen a serias amenazas a la vida (Mal Común) e incluso a la estabilidad del propio sistema capitalista. La agudización de la guerra económica mundial y sus efectos dados y previsibles, coloca la búsqueda de Alternativas en el primer orden de la agenda de problemas planetarios. En ese sentido, alternativas y Bien Común se con-

vierten en necesidades cada día más reconocidas por los distintos sectores de la sociedad civil mundial, lo cual tiende a cuestionar, de manera distinta a como lo hace la transnacionalización de la economía, los límites de lo nacional y de los conceptos y realidades de lo que se ha llamado hasta ahora ciudadanía.

Maryse Brisson abordó la Globalización desde diversos ángulos. Globalización como contracara de la fragmentación y de un tipo específico de exclusión que Maryse prefiere llamar "marginalización integrada", proceso de exclusión creciente de grupos de la población a los que tampoco se les permite autonomía alguna, es decir, se les mantiene "excluidos" y al mismo tiempo controlados y limitados en la búsqueda de alternativas de sobrevivencia y desarrollo. Cuestiona también la existencia de un mercado total o global en la medida en que al mercado de trabajo se lo mantiene bajo estricto control por parte de los centros. Esto implica un nuevo modo de analizar y ver las migraciones y los distintos rechazos que estos procesos suscitan. Finalmente, Maryse introduce reflexiones sobre cómo los procesos de la llamada Globalización intentan imponer cambios sustanciales en aspectos centrales de la realidad social como son la soberanía, la ciudadanía, lo nacional y las identidades.

La perspectiva teológica de la Globalización estuvo a cargo de Franz Hinkelammert, Elsa Tamez y Pablo Richard. Elsa presentó sus trabajos sobre Libertad y Ley en Pablo (Gálatas y Romanos) y en el neoliberalismo (Hayek). Pablo Richard presentó un panorama actual de la Teología de la Liberación y sus principales retos en este contexto de la llamada Globalización.

En la semana dedicada al tema de las Alternativas contamos con el aporte de todo el equipo de investigadores del DEI que, desde muy diversos ángulos y perspectivas, presentó algunas de sus reflexiones sobre cómo abordar la reflexión de alternativas, además de destacar algunos procesos sociales que desde los excluidos aportan a pensamientos y programas alternativos. Especial mención merecen el trabajo de Elsa sobre el Eclesiastés, y la presentación de José Duque sobre alternativas eclesiológicas en América Latina.

Desarrollamos además una semana de reflexión sobre Globalización desde la perspectiva de género, a cargo de investigadores externos al DEI. Ana Arroba trabajó los determinantes del género; Javier Ortiz expuso su teoría del "*continuum* de género". Finalmente, Elsa Tamez trabajó la hermenéutica bíblica desde la perspectiva feminista y de género.

Una semana dedicamos a la investigación social en América Latina y su papel en la situación actual. Germán Gutiérrez coordinó esta reflexión, que partió del diagnóstico que cada uno de los investigadores invitados presentó de su realidad, y del intercambio de experiencias y enfoques del trabajo intelectual y de investigación, así como de su relación con los movimientos y procesos sociales alternativos.

En general ha sido un gran acierto que el DEI haya podido en esta oportunidad ofrecer un contenido muy amplio pero al mismo tiempo centrado alrededor del eje de la Globalización. Esto permitió aportar de manera significativa a la gran variedad de investigaciones que se realizaron durante este IX Seminario por parte de los Investigadores Invitados. Investigaciones disímiles en cuanto a contenido, carácter, metodología, etc. Los proyectos desarrollados fueron los siguientes:

—Humanismo concreto y democracia en algunas propuestas alternativas a la globalización: una visión desde la sociedad civil.
—Gobernabilidad y violencia política en Colombia (1994-1997).
—El derecho de negarse a la guerra (el caso colombiano).
—Cómo sobrevivir en tiempos de guerra: tres experiencias locales en Colombia.
—Sindicalismo y globalización, el caso de Bolivia.
—Género y trabajo infantil en Cuba (estudio de caso).
—Actores populares, Identidad y Oikonomía en América Latina (Antropocentrismo occidental y Opción por la Vida).
—Relación Iglesia y Estado en Nicaragua (1893-1997). Escenarios políticos.
—Pentecostalismo y religiones populares en Cuba.
—Reordenamiento capitalista mundial y redefinición de la seguridad estatal: el caso colombiano.

No todos los proyectos han sido concluidos, pero tal como se vio en las exposiciones finales de los trabajos —que contaron con la participación de todo el equipo de investigadores del DEI—, los propósitos establecidos en un principio fueron alcanzados por todos los investigadores invitados. El balance es muy positivo no sólo en lo propiamente investigativo, sino también en los demás aspectos que constituyen esta especial experiencia de investigación, de vida y de encuentro. Por parte del DEI, destacamos el trabajo de Marú Salas tanto en la fase preparatoria del Seminario como durante su realización, en las labores de secretaría, comunicación y atención personal a cada uno de los investigadores invitados; el trabajo de equipo realizado por los investigadores del DEI en estos cuatro meses, y el apoyo de todos aquellos otros compañeros del DEI que con su trabajo coadyuvaron a la feliz realización de esta actividad.

Sabemos que todos aquellos que han tenido la oportunidad de participar en una experiencia como ésta sabrán comprender este mensaje de agradecimiento, y sobre todo de invitación a que lo aquí ganado fructifique donde tiene que fructificar: en las propias organizaciones populares con las cuales trabajamos, nos relacionamos o dialogamos.

Germán Gutiérrez,
por el Equipo Coordinador
Programa de Investigadores Invitados.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3482

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only